

D. MANUEL GONÇALVES CEREJEIRA
CARDIAL PATRIARCA

L. F. Alves
1950

A IDADE MÉDIA



COIMBRA EDITORA, LIMITADA

Livraria:

R. Ferreira Borges, 73

|| *Escritório e Oficinas:*

Avenida do Arnado

BIBLIOTECA DO PROFESSOR LAFAYETTE PEREIRA

D. MANUEL GONÇALVES CEREJEIRA
CARDEAL PATRIARCA

A Idade Média

na história da civilização

2.ª EDIÇÃO



COIMBRA EDITORA, LIMITADA
COIMBRA—1953

UMA EXPLICAÇÃO

As folhas que se seguem estavam impressas desde 1929 e destinavam-se a uma obra que não acabou de ser escrita — e que, já agora, o não será.

Não sei se perderam com isto as letras pátrias. Talvez, se eu tivesse podido continuar a escrever este estudo, no fim chegasse à conclusão de que não merecia ser publicado.

Saem como as deixei, sem que a horaciana lima que é de lei aplicar às obras que querem ser perfectas, aqui limpasse a ferrugem de escritos velhos de oito anos.

Nem já saberia usá-la, se houvesse lugar de morder o trabalho feito, de vez despedido como ando destas bagatelas literárias—para de todo me dar ao «único necessário», segundo a palavra do Evangelho.

Quis o Editor publicá-las agora, convencido enfim de que a pena com que as escrevi se partiu...

Ele tem razão na convicção, não sei se no resto...

Lisboa, Abril de 1936.

† M. CARD. PATRIARCA.

NOTA COMPLEMENTAR PARA A 2.^A EDIÇÃO

Esta Nota é da história de uma obra que não acabou de ser escrita. Chegou, porém, a ser anunciada com o título O Sentido da Civilização Moderna, e dela faria parte o presente volume sobre a Idade Média, depois de completado.

Pretendia a dita obra ser um exame crítico da nossa civilização nas suas origens, no seu desenvolvimento, nas suas tendências, no seu significado de valor. Alguma coisa como a obra de Châmbérlain, La Genèse du XIX.^o siècle, mas com espírito e sentido diferentes. A nossa civilização pensada por uma consciência cristã (se a tanto pudesse aventurar-me) de historiador, filósofo e teólogo.

No primeiro volume, seria considerada a Herança que a civilização moderna recebeu, como elemento substancial da sua cultura, da

Grécia, de Roma e da Igreja cristã. Herança viva, que subsiste nas formas do nosso espírito, nas instituições do nosso direito, e nas raízes e luzes da nossa consciência.

No segundo (e só este começou a ser escrito) situar-se-ia a Idade Média, como a Época das grandes sementeiras, quero dizer, o período de elaboração das traves mestras da civilização europeia. A Europa, no que tal palavra encerra de sentido espiritual (não expressão puramente geográfica, mas denominação de um sentido comum da vida), nasceu então.

No terceiro volume, caberia o estudo das grandes Crises da Civilização moderna, em especial o Renascimento, a Reforma, a Contra-reforma, a Revolução Francesa, a Transformação Técnica, o Drama Contemporâneo.

Estudo que visaria, não tanto a descrever-las à maneira do naturalista, como a julgá-las naquilo que trouxeram para a compreensão, definição, apreciação e julgamento da Civilização actual.

Esta obra, já não será escrita. E só se recorda, para melhor explicar este volume incompleto. Quem quisesse refazer a parte simplesmente anunciada no Índice, teria sempre à mão livros que o tempo não envelhece, como El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la civilización europea, do genial Balmes, o qual esgota o problema, e Le Rôle Social de l'Eglise, do antigo Professor sorbónico de História do Direito, E. Chénon, livro mais do gosto crítico do nosso tempo pela precisão didáctica e aparato erudito.

Plano geral e índice

	Págs.
UMA EXPLICAÇÃO	VII

CAPÍTULO I

O conceito de «Idade Média»

I — O nome de «Idade Média»	3
II — A Idade Média através da história	11
III — A falsa individualidade da Idade Média	38
IV — Idade Média e Idade Moderna	50
V — A Idade Média na história da civilização	59

CAPÍTULO II

A falsa Noite de 10 séculos

I — A era de barbárie	69
II — O concílio de Mâcon e a alma das mulheres	75
III — Os terrores do ano mil	80
IV — «Nul bain pendant mille ans»	92
V — Jus primae noctis	102
VI — A miséria do povo	111

	Págs.
VII — A anarquia feudal	124
VIII — O obscurantismo medieval	136
§ 1.º — Instrução	138
§ 2.º — Letras	143
§ 3.º — Filosofia	148
§ 4.º — Ciência	152
§ 5.º — Arte	162
§ 6.º — Religião	168
IX — Verdadeira e falsa Idade Média	174

CAPÍTULO III

A época das grandes sementeiras

I — Matriz da nossa civilização	181
II — O Indivíduo	185
§ 1.º — O respeito pela pessoa humana ...	185
§ 2.º — A reabilitação da mulher	209

(*Termina aqui o índice das fls. impressas em 1929*)

A civilização cristã *

Considerações sobre o papel do Cristianismo
na formação da alma europeia

§ 1.º — O Cristianismo na civilização europeia	277
§ 2.º — A Igreja e a Civilização	286

* Vid. *Estados*, n.ºs 17 e 18, Setembro e Outubro, 1923.

(Parte da obra que não acabou de ser escrita)

.....

§ 3.º — A abolição da escravatura.

§ 4.º — Os direitos do homem.

III — A Família.

§ 1.º — As bases cristãs da sua constituição.

§ 2.º — O seu enobrecimento.

IV — A Sociedade.

§ 1.º — A distinção dos poderes espiritual e temporal.

§ 2.º — A organização do ensino moral.

§ 3.º — A existência duma consciência pública.

§ 4.º — O reinado da caridade.

§ 5.º — Actividade geral do espírito.

§ 6.º — A dignificação do trabalho.

§ 7.º — Superioridade social.

V — O Estado.

§ 1.º — A Europa: — a Cristandade, as nações modernas, o direito das gentes.

§ 2.º — A concepção moral do poder.

§ 3.º — As liberdades públicas e privadas.

VI — A Igreja.

§ 1.º — A originalidade histórica da Igreja: «a grande inovação» dum poder moral independente do Estado.

§ 2.º — A Igreja e a Europa: — origem católica da unidade moral da civilização europeia.

§ 3.º — A Igreja — cidadela dos valores morais da nossa civilização.

CAPÍTULO IV

A Idade Média e os Bárbaros

- I — A tese de que os Bárbaros vieram renovar a civilização. — Crítica da obra de H.-St. Chamberlain, *Le Genèse du XIX^e siècle*.
 - II — A incapacidade civilizadora dos Bárbaros (celtas, germanos, eslavos).
 - § 1.^o — Sua esterilidade, no ponto de vista da civilização, até às invasões.
 - § 2.^o — Rápida dissolução dos reinos fundados pelos Bárbaros.
 - § 3.^o — Entrada dos Bárbaros na civilização pela sua cristianização.
 - III — A fecunda e esplêndida renovação cristã no seio do mundo romano. A Renascença do século iv.
 - IV — A Igreja e a Idade Média.
 - § 1.^o — A Igreja mestra e educadora dos Bárbaros. S. Gregório Magno.
 - § 2.^o — A Igreja asilo da cultura e da civilização no «caos étnico» que se segue às invasões.
 - § 3.^o — A Igreja berço da civilização nova.
-

CAPÍTULO I

O conceito de «Idade Média»

- I — O NOME DE «IDADE MÉDIA»
- II — A IDADE MÉDIA ATRAVÉS DA HISTÓRIA
- III — A FALSA INDIVIDUALIDADE DA IDADE MÉDIA
- IV — IDADE MÉDIA E IDADE MODERNA
- V — A IDADE MÉDIA NA HISTÓRIA DA CIVILIZAÇÃO



I

O nome de «Idade Média»

A divisão tripartida da história (Idades *antiga*, *média* e *moderna*), introduzida por Cellarius, é um produto do humanismo.

A. DOVE

QUE é a Idade Média?

Se se interrogarem os historiadores, a resposta mais frequente que se obterá será esta: «o período que forma a transição entre a idade antiga e a idade moderna» ⁽¹⁾.

É uma resposta que... não responde nada. Todos os períodos são *médios*, quando se consideram entre os que imediatamente os precedem e os seguem. Na história não

⁽¹⁾ Lavissee e Rambaud, *Histoire Générale*, vol. I, pág. 1.

há inteira solução de continuidade: o presente assenta sobre o passado, e até em certo sentido sai dele, e continua-se no futuro.

Chamar *idade média* ao período compreendido entre a Idade Antiga e a Idade Moderna é notar uma divisão cronológica, não é caracterizar uma época. Tal designação não lhe atribui um valor positivo.

Mas leva insensivelmente a vários erros. Pela força do próprio nome *idade média*, somos conduzidos a crer que esse período de cerca de dez séculos equivale a um parêntese na história da civilização. De *idade média* a época de barbárie, a distância não é grande.

E opondo ainda *idade média* a *idade moderna*, ficam implicadas pelo menos duas coisas erróneas: — primeiro, que há realmente uma *idade média*, isto é, uma época de dez séculos constituindo uma unidade histórica nitidamente caracterizada, espécie de continente histórico submerso; — e segundo, que os tempos posteriores à Renascença constituem na história da civilização um mundo à parte, independente dos tempos anteriores, uma época realmente nova.

Ora, nem o período da história designado vulgarmente por Idade Média foi apenas um período de barbárie, nem a história moderna ou nova começou só com a Renascença. Mais resumidamente ainda: cientificamente não pode manter-se o conceito tradicional de «Idade Média» (embora boas razões pedagógicas aconselhem o seu uso, visto estar consagrado) ⁽¹⁾.

A etimologia é uma história resumida, como já se tem dito. Talvez não venha fora de interesse para o nosso caso averiguar a história do termo *Idade Média* na acepção hoje adoptada — de período histórico compreendido entre a Antiguidade Clássica e a

(¹) Sobre as divisões da história é clássico Lorenz, *Die Geschichtswissenschaft in ihren Hauptrichtungen und Aufgaben kritisch erörtert*, Berlim, 1886; cons. também Robinson, *The new history*, 1912. Discussão sobre a Idade Média por Alfred Dove, na *Historische Zeitschrift*, t. 116 (1916), n.º 2.º, de que a *Revue Historique* deu um *compte-rendu* no seu número de Novembro-Dezembro de 1918, pág. 398 — e onde sustenta que o conceito de idade média não pode cientificamente aplicar-se senão a uma subdivisão da história moderna e só da do Ocidente.

Renascença — segundo a fez o célebre historiador belga, Godofredo Kurth ⁽¹⁾.

O seu emprego é relativamente recente. O ponto mais alto a que as leituras de Kurth o fizeram remontar, alcança até 1639, notando que do mesmo texto resulta já então se empregar usualmente neste sentido de período histórico. Só entrou, porém, na língua literária, no século XVIII, tomando-o os grandes historiadores ainda com hesitação. E a Academia Francesa só lhe deu foros de cidade, com o adoptar, na 6.^a edição do seu Dicionário (1835).

Já antes o termo *Idade Média* era conhecido e empregado, mas para designar um

(¹) *Qu'est-ce que le moyen age?* Bloud & C.^{ie} (Colecção «Science et Religion»), 1909, págs. 30 e segs. — O estudo mais recente e mais completo sobre as origens do conceito da «Idade Média» é o de Lehmann, *Vom Mittelalter und von der lateinischen Philologie des Mittelalters*, publicado em «Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters», v (1914), 1-25, e depois publicado em separata em Munich, 1914. Encontra-se uma bibliografia do assunto em Paetow, *Guide to the study of Medieval History*, 1917, pág. 106; e em Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode*, 70-74, que dá o sumário e a crítica das obras que menciona.

período da latinidade. Os gramáticos costumavam assinalar no desenvolvimento do latim três fases:

1) *Idade clássica* ou *alta* — o período que se estende até Constantino, caracterizado pelos grandes escritores;

2) *Idade média* — que vai até Carlos Magno, período de decadência em que os bárbaros começam a falar a língua latina, corrompendo-a;

3) *Idade inferior* ou *ínfima* — em que o latim deixa de ser língua viva pela formação das línguas modernas, sendo costume apontar-se a data do juramento de Strasburgo (842) como o *terminus à quo* desta fase.

Idade Média, portanto, significava no princípio apenas a fase da evolução do latim compreendida entre Constantino e Carlos Magno, caracterizada pela influência das línguas bárbaras. É neste sentido ainda que Ducange a emprega no título do célebre dicionário, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*. Depois os humanistas, entendendo que a latinidade fora regenerada por eles, de tanto que se esforçaram por a catarem de barbarismos para a restituírem à sua clara pureza, alargaram pela fusão das duas

épocas (que eram ambas de decadência) a idade média do latim, pois elles lhe abriam novo período com a Renascença. Com se alargar, todavia não perdeu a sua aplicação linguística.

Mas não era difícil transportar para a história o que era apenas uma divisão filológica — indicando por Idade Média o correspondente período histórico de cerca de 10 séculos, em que se deu aquela evolução do latim.

Foram, a juízo de Kurth, os pedagogos quem primeiro lhe deu esta outra aplicação, por necessidades do ensino. Este carece, com efeito, para se tornar fácil, de recorrer a divisões e classificações, quadros e esquemas, sacrificando quase sempre a necessidades de método e clareza a complexa riqueza do assunto. *Cellarius*, nome alatinado de Cristóvão Keller, pelo qual é geralmente conhecido, introduziu pela primeira vez o nome no título dum dos seus manuais escolares, *Historia Medii Ævi, a temporibus Constantini Magni ad Constantinopolim a Turcis captam deducta*, Iena, 1688, — consagrando assim a significação que já há bastante tempo tinha curso na linguagem usual.

Os outros manuais do mesmo autor intitulavam-se respectivamente: *Historia Antiqua*, até Carlos Magno, e *Historia Nova*, desde a queda de Constantinopla.

Não era difícil, disse. Por um lado, a história e a filologia andavam confundidas: como admirar que os quadros de uma fossem aplicados à outra? Por outro lado, a Renascença dominara completamente os espíritos: era bem natural que esses cristãos adoradores da Antiguidade, — que, em seu ingênuo deslumbramento, pensavam ter por missão restaurar no esplendor da verdade histórica — considerassem puramente intercalares em relação à civilização os séculos que assim consideravam (e se podem considerar) em relação à latinidade.

Eles iam fechar o grosseiro parêntese.

Intercalares e... bárbaros. Os humanistas tratavam precisamente de *defensores da barbárie* os representantes da pedagogia e cultura tradicionais. A escolástica, a jurisprudência, a medicina e a pedagogia medievais eram metidas a ridículo. Sabe-se como Rabelais tratou duramente a Sorbona escolástica. Tornou-se moda, para todos os que sabiam alinhar dois versos em sofrível

latim clássico, compor algum epigrama *In* ou *Adversus Barbaros*: bárbaros eram os cultores do saber medieval ⁽¹⁾.

(¹) Para citar um humanista português, leiam-se as poesias latinas de Aires Barbosa, que saíram com o seu poemeto *Antimoria* em 1536, dos prelos de Santa Cruz de Coimbra. — *Barbaries* e *barbarus* são expressões que se compraz em repetir. Eis, para amostra, como se refere à persistência da tradição escolástica na sua cantada Salamanca, onde primeiro abrisse tenda de grego:

«Hic nec barbaries post duos lustra cadit.»

Era lugar comum. Estêvão Cavalheiro, publicando em 1516 a *Gramática Nova* (era a primeira de arte nova que se publicava em Portugal) espera que ela vá expulsar definitivamente de Portugal a barbaridade:

«Barbaries fera iam multos bacchata per annos
Exulet a nostris iam saturata viris.»

II

A Idade Média através da história

L'opinion commune inculquée par le zèle des érudits du seizième, par l'ignorance du dix-septième, par l'hostilité systématique du dix-huitième, est que tout cet intervalle d'environ sept cents ans est une ère de barbarie, de superstition et de ténèbres.

LITTRÉ

... civilisation merveilleuse, longtemps calomniée, et qui doit sa réhabilitation au Romantisme...

PÉLADAN



NENHUMA época histórica foi por mais tempo menos compreendida que a Idade Média. A sua hora de justiça veio tarde, só começando com o Romantismo; mas as tentativas de reabilitação, que ele fez nascer, foram muitas vezes mais generosas que prudentes...

Foi durante muito tempo opinião comum, «inculcada, como diz Littré, pelo zelo dos eruditos do século XVI, pela ignorância do século XVII, pela hostilidade sistemática do século XVIII» (1), que a Idade Média foi era de barbárie, de superstição e de trevas. Toda a filosofia dessa época (se, depois de tão desacreditada, ainda é lícito falar em filosofia da história) cifrava-se em a apontar, com grande carga de adjetivos, como densa noite de dez séculos, assim como um parêntese na história da civilização, ou melhormente um túnel de treva entre duas esplendorosas idades.

O último grande escritor que continua esta tradição é Michelet, hoje tão duramente tratado pela crítica como historiador. Crozals, por exemplo, na *Histoire de la littérature française* de Petit de Julleville, VII, 503 e 504, exprime-se assim (e é dos mais benévols): — «A sua história é como um romance... Que diz de si para si o leitor ao fechá-la? Uma única palavra, e essa funesta: *Duvido*. É o castigo dessa imaginação mui-

(1) *Études sur les Barbares et le Moyen Age*, 3.^a ed., 1874, pág. 445.

tas vezes inspirada, desregrada algumas, pelo menos caprichosa» ⁽¹⁾).

A Idade Média deve, com efeito, ao Romantismo a sua «reabilitação», como escreveu algures Lavedan. Houve então, em favor daquela caluniada época da história, um geral movimento de curiosidade e simpatia — movimento literário, artístico, filosófico e propriamente histórico.

Movimento literário.

Os homens de letras, mais por instinto de alma romântica que por sólida documentação histórica, sentiram-se atraídos para ela e celebraram-na, às vezes, líricamente.

⁽¹⁾ Cf. Lanson, *Histoire de la Littérature Française*, que traça um admirável perfil crítico de Michelet, no qual aliás a parte da história relativa à Idade Média é considerada a «parte verdadeiramente eterna da sua obra». Fueter, *Histoire de l'Historiographie moderne* (trad. do alemão), 1914, págs. 563 e segs., pelo contrário prefere como «sua obra-prima» a história da Revolução, sem contudo deixar de condenar os seus processos como historiador, acentuando que ele não era nunca «imparcial».

Estes autores citam a bibliografia sobre Michelet.

O nosso Almeida Garrett, convertido pela estada em Inglaterra e França ao Romantismo, narra assim o facto: «Em geral a poesia da Meia-Idade, singela, romanesca, apaixonada... não teve contudo imitadores nem se cultivou e aperfeiçoou nunca mais, quase desde o completo triunfo dos clássicos, senão agora, recentemente depois que as baladas de Bürger, os romances poéticos de sir W. Scott e alguns outros ensaios ingleses e alemães, mas principalmente os do famoso escocês, introduziram este gosto e o fizeram *da moda*» (1).

Quem se não recorda das palavras de Dom Carlos, no *Hernani* (2) de Vitor Hugo, diante do túmulo «cheio de claridade» de Carlos Magno?

— Ah! c'est un beau spectacle á ravir la pensée
Que l'Europe ainsi faite et comme il l'a laissée!

(1) Carta a Duarte Lessa, que serviu de prefácio à 1.^a ed. de Londres no ano de 1828 do poema *Adozinda* (*Obras Completas*, grande ed., 1904, vol. I, pág. 332).

(2) *Hernani* é de 1830.

O monólogo, que é empolgante, evoca esses séculos passados, em imagens de grandeza verdadeiramente huguesca.

Le pape et l'empereur! ce n'était plus deux hommes...

Há de Alfredo de Musset uma passagem admirável em *Rolla* ⁽¹⁾ na qual a riqueza da expressão poética se junta a mais alta emoção lírica:

Regrettez-vous le temps où d'un siècle barbare
Naquit un siècle d'or, plus fertile et plus beau?
Où le vieil uinvers fendit avec Lazare
De son front rajeuni la pierre du tombeau?
Regrettez-vous le temps où nos vieilles romances
Ouvraient leurs ailes d'or vers leur monde enchanté;
Où tous nos monuments et toutes nos croyances
Portaient le manteau blanc de leur virginité;
Où, sous la main du Christ, tout venait de renaître;
Où le palais du prince et la maison du prêtre,
Portant la même croix sur leur front radieux,
Sortaient de la montagne en regardant les cieux;
Où Cologne et Strasbourg, Notre-Dame et Saint-Pierre,
S'agenouillaient au loin dans leurs robes de pierre,
Sur l'orgue universel des peuples prosternés
Entonnaient l'hosanna des siècles nouveau-nés;
Le temps où il se faisait tout ce qu'a dit l'histoire;
Où sur les saints autels les crucifixs d'ivoire
Ouvraient des bras sans tache et blancs comme le lait;
Où la vie était jeune, — où la Mort espérait?

(1) *Rolla* é de 1833.

A moda duma «idade média» poética e pitoresca impusera-se, apesar dos protestos de alguns críticos refractários. Um historiador de profissão, Agostinho Thierry, que deve ao Romantismo o conceito da história pitoresca, dirá que «os romances da moda já não falavam senão de castelãs e de trovadores» ⁽¹⁾. O drama rebusca nos tempos medievais a matéria dramática, como até então a ia procurar na era clássica; e não faltou quem perguntasse se «os reinos de Chilperico e Brunehilde não valem bem os de Agamémnon e Clytemnestra» ⁽²⁾.

Mas em tudo isto há talvez mais literatura que convicção profunda, sobretudo sólidamente fundada. Aos literatos românticos faltou em regra o sentido histórico, dando-nos uma Idade Média de convenção, muito idealizada. Valem todavia como índices do novo estado de alma, da diversa atitude dos espíritos.

⁽¹⁾ *Considérations sur l'histoire de France*, que precedem os célebres *Récits des temps mérovingiens*.

⁽²⁾ Sobre o movimento literário e histórico do Romantismo em França, leia-se a obra de Halphen, *L'Histoire en France depuis cent ans*, 1914.

Com carácter mais preciso, se bem que por vezes em belas obras literárias, se afirmou o movimento de reabilitação artística.

Chateaubriand já tinha tentado uma «grosseiríssima imitação» do gótico (foi «o primeiro e ridículo começo» da mania, segundo Michelet) ⁽¹⁾, quando em 1831 Vítor Hugo tentou a sua apologia, desta vez «com o vigor do génio», convém o mesmo escritor. Sabe-se a fortuna do romance *Notre-Dame de Paris*...

Os «jovens architectos», entusiasmaram-se com a súbita revelação de uma beleza menosprezada (sem ser preciso recorrer à malévola insinuação de Michelet, arrependido já dos entusiasmos que também algum tempo partilhara); e, como ainda em 1846 a Academia de Belas Artes lançasse um

⁽¹⁾. *Histoire de France*, 1876, ix, 71 (nota). A pesar desta imitação, em Val aux Loups, perto de Sceaux, quanto era tímida e fraca ainda a defesa que Chateaubriand fez das igrejas góticas, no *Génio do Cristianismo*, publicado em 1802! Leia-se também, em *Dichtung und Wahrheit*, como Goethe conta a sua descoberta da beleza gótica, na catedral de Strasburgo.

manifesto contra o gótico, o maior deles, Viollet-le-Duc, «homem de espírito tanto como artista distinto», tomou novamente a sua defesa, ganhando definitivamente, numa obra de amor e vasta ciência ⁽¹⁾, a causa da arte gótica.

Quando Huysmans voltou da peregrinação à catedral de Chartres, rendido de admiração fervorosa, e lhe compôs em seu louvor, — de joelhos, como Fra Angélico pintava os quadros?... — esse estranho livro, *La cathédrale*, era já apenas mais um entre os muitos devotos da arte vulgarmente chamada gótica.

Quem encarou, porém, o problema da Idade Média no seu aspecto mais geral, procurando definir-lhe o sentido na história geral da civilização, consoante o que se chamava então a filosofia da história, foi o pai da filosofia positiva, Augusto Comte, e o seu

(1) *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XI^e au XVI^e siècle*, Paris, 1858-1875. Viollet-le-Duc, além desta obra capital, deixou várias outras, algumas delas igualmente notáveis, sobre a história da arte medieval, e numerosos artigos nos jornais e revistas.

grande discípulo Emilio Littré, que tão decisiva influência exerceram na direcção do espírito contemporâneo. Como tantas vezes tem sucedido, foram filósofos que, por acostumados a verem os problemas na sua maior generalidade, ensinaram a lição aos historiadores — no que estes não perderam, nem em largueza de vistas nem na liberdade da investigação.

Augusto Comte, tendo dirigido de muito cedo o conjunto das suas meditações sociológicas para a apreciação da Idade Média «como nó essencial duma verdadeira filosofia da história», guiado pela sua lei da evolução espiritual, reconheceu nela uma grande época histórica, a que não regateia palavras de admiração.

Leia-se sobretudo a célebre lição 54.^a, do *Cours de Philosophie Positive* (t. v), sobre a «apreciação geral do último estado teológico da humanidade: idade do mono-teísmo», escrita em dezassete dias seguidos do ano de 1840 e publicada no ano seguinte, ou os quatro tomos do *Système de Politique Positive* ⁽¹⁾ aparecidos entre 1851-1854.

(1) O *Système de Politique Positive ou Traité de Sociologie* tem no último tomo um quadro analítico

«O destino e os limites desta obra, dizia elle na citada lição 54.^a do *Curso de Filosofia Positiva*, não podem permitir-me aqui, a este respeito, senão um esboço imperfeitíssimo, no qual eu não tenho a esperança de poder convenientemente fazer ver ao espírito do leitor a profunda admiração de que o conjunto das minhas meditações filosóficas há muito tempo me penetrou para com essa economia geral do sistema católico na Idade Média, que se deve considerar cada vez mais como formando até este momento [do último estado teológico] a obra-prima política da sabedoria humana».

Littre, com os primores do seu talento literário (que uma extensa illustração serviu, em vez de abafar) desembrulhou aos olhos de todos, divulgando-a, senão traindo-a, a dolorosa expressão — tão vigoroso foi o esforço do pensamento! — da comteana metafísica do positivismo; e, no que respeita à

relativo aos assuntos tratados no conjunto da obra, que muito ajuda a consulta. Procure-se na palavra *moyen-âge*.

Quanto ao *Cours de Philosophie Positive* sabe-se a história da sua longa elaboração: anunciado o plano em 1826, os seis tomos que compõem a obra appareceram successivamente entre 1830 e 1842.

Idade Média, deixou expostas as conclusões da nova filosofia, reunindo artigos vários de sua autoria, publicados na *Revue de Philosophie Positive*, num livro clássico sobre a teoria desta grande época histórica, *Études sur les Barbares et le Moyen Age*, 1867.

Educado na disciplina do relativismo histórico da filosofia positiva (o qual é logicamente o equivalente da lei sociológica dos três estados) a julgar a história pelas condições em que ela se produz, e não por um critério absoluto de princípios metafísicos ou preconceitos pessoais, tinha o espírito livre para compreender: «Aqui, diz Littré no preâmbulo da *Introdução*, o pensamento é histórico, a saber, a Idade Média não é uma era estéril e deserdada, na qual se rompe a tradição, mas antes pelo contrário, continuou, através das dificuldades legadas e adquiridas, o movimento, de que não mudou nem a natureza nem a direcção... Àquele que fizer esta revisão [da marcha da humanidade], há-de apresentar-se a Idade Média como um período suspeito a muitos espíritos, porque é a era da feudalidade e do catoliscismo... É contra estas aversões naturais, mas falsas historicamente, que foram escritos os artigos que

compõem o presente volume. A verdade científica deve sempre ser dita imparcialmente, suceda o que suceder. A justiça que eu faço à Idade Média é uma justiça histórica, que não reage de modo algum sobre a luta contemporânea. Ainda mais, muitos daqueles que se enfurecem contra a superstição e as trevas deste período, desejosos todavia de salvar farrapos de teologia ou de metafísica que lhes são caros, recuam diante das conclusões radicais da filosofia positiva; aquela filosofia que repele para longe de si até o último desses farrapos, mas que, não tendo nem pela era do cristianismo um ódio revolucionário, nem pela era do paganismo um ódio cristão, professa admiração e reconhecimento pela sucessão das grandes obras da humanidade».

No campo estritamente histórico, foi o século XIX uma época de ouro. A ponto se desenvolveram entretanto os estudos históricos, na Alemanha, na França e na Inglaterra, que se lhe chamou por antonomásia «o século da história». Não só floresceram grandes historiadores, como os próprios governos oficialmente protegeram os estudos históricos, e se abriram os arquivos e

foram levadas a cabo publicações monumentais de documentos.

Melhor conhecida, foi também melhor apreciada a Idade Média. Que, para a ideologia romântica, a Idade Média aparecia como a idade magnífica da poesia, a terra virgem do génio nacional, e o reino das liberdades particulares.

De toda esta actividade histórica resultou, passado o encantamento romântico, o conhecimento objectivo dos séculos da Idade Média com a sua luz e as suas sombras.

A Idade Média apparece-nos hoje, neste nosso período crítico da historiografia, como uma época de fecundíssima actividade, em que mergulham suas raízes as instituições fundamentais da civilização moderna.

Citamos a França, porque, enfim, falar do movimento intelectual em França desde o século XVIII é introdução quase necessária a quem queira falar de Portugal; e, dado o carácter universal do génio francês, saber o que na França se passou é ficar com uma ideia do que se passou na Europa.

Portugal, portanto, não ficou alheio a este complexo movimento. Garrett e Herculano voltam-se entusiasticamente para a

cavalleiresca Idade Média, como quem acaba de a descobrir.

Foi Garrett que entre nós levantou a bandeira da renovação medievista. Herculano, quando em 1839 se anunciava a publicação pela primeira vez das *Obras completas de Almeida Garrett*, escrevia que Garrett desterrado (Garrett emigrara em 1823) conhecera que «a ele que nascera poeta, que estava fora da influência escolástica, e que via surgir de roda de si a poesia da consciência e da inspiração, cumpria tomar na literatura pátria o lugar que Scott, Byron e Crabbe, Schiller e Bürger, Lamartine e Soumet tinham nas literaturas inglesa, alemã e francesa» ⁽¹⁾.

Esta poesia «da consciência e da inspiração» a que se referia Herculano, era a poesia renovada da Idade Média. Esta moda medievista devia-se principalmente a Walter Scott. O próprio Garrett afirma que «muito antes do nomeado escocês já tinha havido tentativas para nacionalizar a poesia moderna e a libertar do jugo de Hesíodo: — mas a própria e verdadeira restauração

(1) *Obras Completas* de Garrett, grande ed. de 1904, vol. I, LIX, nota.

da poesia dos trovadores e menestrelis, sem questão nem disputa só Walter Scott a fez popular e geral na Europa» (1).

Voltar às tradições da poesia medieval era fazer obra nacionalista, quebrando o parêntese clássico. A Garrett doía que, segundo expressão sua na introdução ao *Romanceiro*, se fosse «procurar na imitação estrangeira o que só pode, o que só deve achar em casa». «Vamos a ser nós mesmos, vamos a ver por nós, e tirar de nós, a copiar da nossa natureza — proclamava ele — e deixemos em paz.

Gregos, romãos e toda a outra gente».

Mas como? Substituir Goethe a Horácio, ou Walter Scott a Delille, seria «dizer mais sensaborias com menos regra». Como? «O que é preciso é estudar as nossas primitivas fontes poéticas, os romances em verso e as legendas em prosa, as fábulas e crenças velhas, as costumeiras e as superstições antigas», numa palavra, reatar a tra-

(1) *Obras Completas*, ibid., vol. 1, pág. 332, col. 2.

dição da Idade Média. Aí se encontra «o tom e o espírito verdadeiro português» (1).

É bastante conhecida a obra literária de Garrett para que seja necessário recordar como ele procurou executar este programa — indo buscar às tradições medievais «um estilo diferente, outra face de coisas, outro modo de ver, de sentir, de pintar»...

No domínio das artes plásticas, fez-se também a revolução romântica. Garrett confessa que, «fatigados do grego e romano em architecturas e pinturas, começamos a olhar para as belezas de Westminster e da Batalha; e o apetite embotado da regular formosura dos Panteons e Acropolis, começou, por variar, a inclinar-se para as menos clássicas, porém não menos lindas nem menos elegantes formas da architectura e da escultura gótica» (2). E efectivamente em mais dum passo da sua obra se encontra a apologia dos monumentos medievais (que ele, valha a verdade, confundia quanto aos estilos...) (3).

Um tal movimento literário e artístico

(1) *Obras Completas*, ibid., vol. I, págs. 402 e segs.

(2) *Obras Completas*, vol. I, pág. 332, col. 1.

(3) Veja-se, por ex., *Ob. Compl.*, vol. I, pág. 36.

não podia realizar-se, sem que se produzisse um novo conceito da Idade Média. O perigo agora era de romantizar esta época. Garrett exprime-se assim: «Chamou-se a este período, tão notável e interessante na história do espírito humano, a Idade Média. Mas não foi ele, como há três séculos se escrevia, e se cria sem mais exame, não foi uma época de trevas em que toda a arte e ciência pereceram, foi uma crise de transformação e regeneração em que os elementos da sociedade, purificados no fogo de um grande incêndio, começaram a tender para ordem nova, para uma organização que era estranha a todas as ideias e concepções antigas» ⁽¹⁾. Esta ordem nova é o que Garrett adiante chama a «civilização cristã».

Herculano resume também brilhantemente quanto lá fora se passava: com alma de poeta romântico, celebra com dolorosa saudade o desaparecimento dessa «época altamente poética», para a qual vai a sua lírica admiração: — «com a vitória final desta

⁽¹⁾ Introdução ao Cancioneiro, nas *Obras Completas*, grande ed., vol. I, pág. 403, col. 1.

[a monarquia absoluta] desapareceu tudo o que representava o ideal. Belém é a agonia da arte; é o estrebuchar decomposto da architectura cristã que morria; e o cançãoeiro de Resende o último concerto dos trovadores em que já se misturam os sons discordes da poesia romana»⁽¹⁾; como pensador, filósofo da história, vê no século xv o esplendor nacional e condena absolutamente por desnacionalizador o Renascimento: — «A política da idade média era em tudo religiosamente histórica: a do renascimento era em tudo hipòcritamente revolucionária»⁽²⁾; como historiador, levantou em honra dessa época um monumento admirável na sua *História de Portugal*, batendo o pó dos arquivos e trabalhando com rigoroso método crítico:

Monumentum aere perennius exegi;

como romancista, toma por modelo o escocês Walter Scott, escrevendo admiráveis

⁽¹⁾ Opúsculos, 1907, vi, *Uma villa-nova antiga*, pág. 15. Todo o artigo é curioso.

⁽²⁾ Ibid., ib., *Cogitações soltas de um homem obscuro*, pág. 35.

romances históricos, em que faz reviver poderosamente a Idade Média.

Castilho podia, pois, dizer com toda a verdade, assinalando o facto de que era testemunha:

Tempos dos paladins, eras distantes
das leaes, das corteses galhardias,
vós, vós, ressuscitais em nossos dias
mais puros, mais honrosos, mais brilhantes. ⁽¹⁾

*

*

*

Para bem se compreender como se formaram e acreditaram estas diversas concepções sobre a função histórica da Idade Média, faz-se indispensável um pouco de psicologia histórica. O pensamento dos tempos passados é incompreensível, se se lhes não conhece a alma; força é reconstituirmo-no-la — quer-se dizer, a atmosfera moral e mental, a attitude dos espíritos, o espírito do tempo, que formam a sua estru-

⁽¹⁾ *Excavações poéticas.*

tura mais íntima. As nossas ideias, se profundamente originais, são expressões do nosso ser mais íntimo, é certo; mas, por algum lado, tem sempre o ar do tempo em que vivemos.

Época de barbárie.

Esta errada opinião começou com a Renascença. Será possível refazermos-nos uma alma do século xvi? Os humanistas tinham o culto devoto da Antiguidade: os clássicos foram os mestres supremos da beleza imortal, cuja imitação constituía toda a glória daqueles. Restaurá-la no esplendor da sua perfeição literária e artística, na verdade do seu claro pensamento filosófico, era para eles a mais ardente ambição; e, o terem-no realizado, é o melhor título que apresentam à nossa gratidão.

Como a Idade Média, que aliás a não desconheceu, não compartilhou a mesma servil admiração, nem adoptou o admirável cânon artístico dos greco-romanos, nem possuiu tão elegante, perfeito instrumento do pensamento, como era o grego e, em grau menor, o latim clássico; como, forte com as suas conquistas morais, afirmou até certa opposição de espírito, vendo com alguma des-

confiança as obras-primas das letras antigas, de uma beleza eterna mas moralmente inferiores, e deixando em relativa obscuridade a forma, por cultivar excessivamente o espírito; — os humanistas, que pensavam, como Renan, que só «há um lugar onde a perfeição existe, não há dois», insensivelmente inclinaram a crer, pela própria atitude de alma, que fora de barbárie a época que os separava da Antiguidade, onde ela se encontra.

Será, pois, de admirar, o divino Rafael, cuja alma vivia em adoração diante da arte clássica, chamasse «gótica», que era então sinónimo de bárbaro, à arte medieval⁽¹⁾; e Rabelais, generalizando, celebrasse na Renascença o insigne esplendor do sol depois de «essa espessa noite gótica»⁽²⁾; e Boileau, o crítico da nova poesia, falasse,

(¹) Em Garrett, que aliás começa a reabilitar entre nós a arte gótica, encontra-se ainda o eco da tradição que fazia sinónimos *gótico* e *bárbaro*. No *Ensaio sobre a história da Pintura*, falando da pintura portuguesa dos séculos XI até XIV, diz ...«bárbara e gótica ao princípio, se foi pouco a pouco melhorando»... (*Obras Completas*, grande ed., 1904, vol. I, pág. 36, col. 1).

(²) Carta de Rabelais a André Tiraqueau.

com um desprezo igual à sua ignorância, desses «séculos grosseiros»? (¹).

Discípulo do século da Renascença, o século XVII herdou-lhe os preconceitos relativos à Idade Média. A sólida ciência dos seus eruditos, como os Bolland e os Mabillon, que lançaram as bases da moderna erudição medievista, não conseguiu romper o encanto com que a Antiguidade fascinara os espíritos. Difícilmente se distinguia o românico e o gótico... (²). Mas ao encanta-

(¹) Boileau não conhecia a poesia da Idade Média. Basta ler, para o verificar, a parte da *Arte Poética* em que se refere a ela, e a nota com que Brunetière comenta essa passagem, na edição escolar que daquela obra fez na casa Hachette, 1911, pág. 13, n.º 7.

(²) Em Portugal, o iniciador da renovação romântica, o elegante Garrett, não mostrava melhor conhecimento da arte medieval. Confunde cãdidamente o românico e o gótico — embora enaltecendo estes estilos (e nisto já se vê que era romântico)!. A Sé Velha de Coimbra, por exemplo — o mais importante monumento românico de Portugal, e que remonta ao tempo do primeiro rei de Portugal — chama ele, com todas as letras, *rico monumento gótico, um dos mais antigos da Europa, talvez anterior à conquista dos árabes!* Isto lê-se, com todas as letras, na notícia que precede a *Lírica de João Mínimo*. (*Obras Completas*, grande ed., vol. I, pág. 47, col. 2.ª).

mento clássico, sobrevinha agora a devoção absolutista. Século absolutista, tanto bastava para que o século XVII visse nas liberdades, privilégios e imunidades medievais outras tantas manifestações de anarquia e barbaridade.

O século XVIII agravou, com preconceitos de ordem filosófica e religiosa, os que até ali foram predominantemente de natureza estética e política: — política, enquanto os séculos XVI e XVII, porque séculos de absolutismo e engrandecimento do poder real, foram de reacção contra o particularismo feudal. Voltaire, com o seu espírito universal, exercia sobre o mundo dos espíritos um anti-pontificado incontestável. A *Encyclopédie* é o evangelho do século. Nessa sociedade frívola de requintada elegância, a qual acata reverentemente o genial, malicioso anti-papa e lê pelo novo evangelho, o espírito é abertamente anti-cristão. Como poderia o século XVIII compreender a Idade Média, que nasceu e cresceu sob a tutela da Igreja? ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Eis como se exprimia a este respeito o velho LITTRÉ, in *Études sur les Barbares et le Moyen Age*, 3.^a ed., pág. 177: ... les écrivains du dix-huitième siècle

Reabilitação da Idade Média.

Enfim o Romantismo veio, como diria Boileau... Não se define esse grande movimento dos espíritos por três características essenciais: reacção contra a escola clássica; regresso às fontes nacionais, por onde à Idade Média, e culto do individualismo?

Reagindo contra a escola clássica, arruinava o despotismo literário e artístico dos Antigos, com o que ficou mais livre o espírito para melhor apreciar a obra notável da Idade Média. O classicismo era um parêntese (não o creio eu absolutamente) na his-

cle, eux qui ne voyaient dans le christianisme qu'une superstition, dans son triomphe qu'un malheur, dans le moyen âge que l'ère de ce funeste triomphe étaient particulièrement impropres à retracer des grandeurs qu'ils niaient, des bienfaits qu'ils repoussaient, des événements dont l'aboutissement les pénétrait d'une colère philosophique. Tout l'enchaînement historique est brisé: ce qui est effectivement un service paraît un desservice; ce qui est dans le vrai mouvement de la civilisation paraît y contredire; ce qui vient du passé et va à l'avenir paraît ne tenir ni à l'un ni à l'autre.

Leia-se, por exemplo, em Fueter, *Histoire de l'Historiographie moderne*, o livro IV (a historiografia do racionalismo), especialmente o artigo sobre «a escola de Voltaire».

tória do desenvolvimento do génio nacional; era preciso fechá-lo e voltar ao veio fresco das fontes nacionais, ligando o presente com esse remoto passado medieval.

Regressando às fontes nacionais, por onde à Idade Média, aprendia-se a conhecê-la, e conhecendo-a a melhor a apreciar. Se bem que o amor precedeu aqui, em parte, o conhecimento: quanto a atitude humanística era naturalmente inclinada a menosprezar a Idade Média, tanto a atitude de alma romântica era por instinto atraída para ela. Ganha a alma, como ficaria hostil a inteligência? O amor, mais inteligente que a própria inteligência, adivinhou...

Cultivando o individualismo, como deixaria ainda o Romantismo de sentir instintiva simpatia por uma época que lhe aparecia, política e socialmente, «toute hérissée de libertés», como magnificamente disse Montalembert; literariamente, como o reinado da fresca inspiração e máxima afirmação do génio nacional; artisticamente, como a livre expressão da fantasia?

Concorrendo contemporaneamente com o Romantismo, a escola de Augusto Comte forneceu àquela tendência de reabilitação, justificando-a, a justa fórmula filosófica e

sociológica. Com a sua lei dos três estados, o Positivismo via na evolução humana um desenvolvimento orgânico: e portanto, a Idade Média, que correspondia à última fase do período teológico, integrava-se, como grande época histórica, numa superior filosofia da história...

A ideologia histórica do Romantismo pode definir-se, talvez, nestes termos: dogma da nacionalidade, sentimento da vida, finalidade política. Para bem a compreender, faz-se mister considerar as condições políticas da sua formação: — o abalo profundo da Revolução francesa, e o movimento político do liberalismo. O abalo profundo da Revolução e a queda dos estados revolucionários por ela formados trouxeram o convencimento de que era produto histórico a organização dos povos, não podendo a razão pura criá-la: a Revolução só causara ruínas, sem conseguir reorganizar uma sociedade nova (assim parecia), porque fora um raciocínio político abstracto que pretendia refazer em novas bases a lenta criação dos séculos: cada povo desenvolve-se segundo uma lei interna de continuidade histórica, cujo sentido cumpre à história definir e à política realizar, considerando-se a Idade Média

como a época por excelência do desenvolvimento nacional independente. O liberalismo político, actuando no mesmo sentido, procurava fundar as suas reivindicações e direitos novos na história anterior da nação — mesmo (se não principalmente) nos tempos medievos, em que teriam florescido as liberdades nacionais.

III

A falsa individualidade da Idade Média

... «l'inanité de ces deux conceptions absurdes: la chimère d'un MOYEN AGE et la chimère d'une RENAISSANCE.

H.-S. CHAMBERLAIN



AS se os séculos chamados «medievais» não foram uma noite de dez séculos, constituirão pelo menos, numa divisão científica da história, uma verdadeira época indivisa, que termina bruscamente com a Renascença? Haverá em rigor uma *idade média*?

Assim o pensaram e fizeram crer os humanistas, que se propunham restaurar a Antiguidade clássica e cristã. Todos os tempos que os separavam dela eram vistos em conjunto como época de decadência e barbárie. Eles iam fechar o parêntese...

Da Idade Média, porém, não se podem definir gerais características diferenciais, sem cair no risco de a destemporizar, por lhe atribuir em globo uma individualidade pouco harmónica com as diferenças particulares de cada período. Quantos o tem tentado, se não sossobraram, difficilmente iludiram este escolho.

Em vez da caracterização *in-abstracto* duma Idade Média quimérica, melhor cabe aqui indicação das fases essenciaes do desenvolvimento da Europa moderna nos tempos chamados «medievais», o qual se continua nos seguintes, com movimento contínuo ainda que não rectilíneo.

Três se devem apontar, como outros tantos períodos nitidamente diferenciados.

O primeiro, que comprehende os séculos v a x e se chamou já a *Prè-Idade Média*: é o período apocalíptico das invasões (que Littré considerava desgrça irreparável para a humanidade), no qual se encontram e lutam entre si os elementos fundamentais do Mundo Moderno — elemento romano, bárbaro e cristão —, através longa crise dolorosa, que G. Kurth, o historiador belga, tracejou magnificamente nas *Origines de la Civili-*

sation Moderne. Este período é a aurora da nova civilização, e, em certo sentido, o último período ainda da decomposição romana, agravada pelas invasões, como mostrou Kurth e depois Dufourcq (¹).

O segundo, abrangendo os séculos XI a XIII, constitui o *período católico-feudal*: aí bateu plenamente o coração dessa idade heróica; então se formaram quase todos (Guizot (²) diz todos) os elementos essenciais da civilização europeia; Carlyle, depois de A. Comte, admirou nele o «sublime catolicismo! a nobre feudalidade!» como «a mais elevada coisa» que a nossa Europa ainda fez (³); a sua aliança era tão íntima, que o papado e o império pareciam os dois grandes pilares do mundo (as «duas metades» lhes chamou Dante):

Le pape et l'empereur! ce n'étaient plus deux hommes.
Pierre et César! en eux accouplant les deux Romes,

(¹) Kurth, *Les Origines de la Civilisation Moderne*, 6.^a ed., pág. 307; Dufourcq, *L'Avenir du Christianisme*, t. 1.^o Religions païennes et religion juive comparées, p. xxx e xxxiv.

(²) *Histoire de la Civilisation en Europe*, 8.^a lição.

(³) *Les Héros*, trad. Izoulet, 11.^a ed., 1918, pág. 10.

Fécondant l'une et l'autre en un mystique hymen,
Redonnant une forme, une âme au genre humain,
Faisant refondre en bloc peuples et pêle-mêle
Royaumes, pour en faire une Europe nouvelle,
Et tous deux remettant au moule de leur main
Le bronze qui restait du vieux monde romain! (1)

O terceiro, ou sejam os séculos xiv e xv, deve considerar-se, (e é geralmente considerado, depois da obra célebre de Le Clerc e Renan) (2) como de *decomposição do sistema feudal*: define-se o progresso da autoridade real, que construirá habilmente o estado moderno, como o bicho da seda o seu casulo; a burguesia, produto do silencioso progresso social do período anterior, afirma-se como ordem política, entrando nas assembleias nacionais; diminui a influência omnipresente da Igreja, com passar em Avinhão a «capelão do rei de França» o juiz supremo da Cristandade,

(1) Vitor Hugo, *Hernani*, act. iv, sc. 2.^a

(2) *Histoire littéraire de la France*, t. xxiv. (De l'histoire des lettres et des beaux arts pendant le xiv^{me} siècle en France). Augusto Comte já tinha largamente defendido esse modo de ver na lição 55.^a do seu *Cours de Philosophie Positive*.

sem falar noutras causas agora; mas, antes do fim, o Dante, que Carlyle canonizou como *santo da Poesia*, a ponto de declarar impiedade tocar nele, será a «voz de dez séculos silenciosos», o inimitável cantor do «pensamento de que se vivia então»... (1).

Este período foi chamado por A. Du-fourcq *período da desorganização individualista* — o qual o prolonga com toda a razão até 1527, pois o Humanismo e a Reforma são os momentos supremos desta evolução (2).

Não há linha nítida de demarcação entre os tempos «medievais» e os tempos da Renascença e da Reforma: estes são a continuação daqueles, e aqueles preparam estes.

O Renascimento não foi, como pensava Rabelais (e, depois dele tantos críticos da história, tão pouco... críticos) a súbita irrupção da luz após a densa «noite gótica»;

(1) *Les Héros*, pág. 135 e segs.

(2) *L'Avenir du Christianisme. Histoire Moderne de l'Église. VII Le Christianisme et la désorganisation individualiste (1294-1527)* (obra coroada pela Academia).

nem veio catastròficamente, segundo imaginaram os românticos, interromper o desenvolvimento histórico da Europa, como se se cortasse uma flor ainda em botão.

É hoje lugar comum em crítica histórica ter como de dissolução do regime feudal os séculos XIV-XV, não repugnando a Zeller, por exemplo, que «com o século XIII, acaba a verdadeira Idade Média»⁽¹⁾. As origens da Renascença e da Reforma perdem-se nesses tempos, e, se mais cedo não foram descobertas, não é porque não existissem.

No terreno religioso, o «império da sociedade é arrebatado ao vigário de Jesus-Cristo», como diz Kurth⁽²⁾, e se o Cristianismo é ainda a fé «de de que se vivia então», a sociedade evoluciona para a sua

(¹) *Recueil de Rapports sur les progrès des lettres et des sciences en France, 1867, Epoque du moyen âge*, pág. 193.

Esta opinião é hoje corrente. Lanson, por ex., repete-a quase nos mesmos termos, num livro que embora muito elementar é apreciável, *Histoire de la Littérature française*, 14.^a ed., pág. 141.

(²) *L'Eglise aux tournants de l'histoire*, 5.^a ed., Bruxelles, 1913, pág. 89.

laicização. O cativeiro de Avinhão (1305-1378) e o grande cisma do ocidente (1378-1418) enfraquecem o prestígio do papado; os concílios de Constança (1414) e de Basileia (1431) esforçam-se por o organizar em monarquia constitucional; o misticismo, com os *Fraticelli* e *Espirituais*, procura directamente possuir Deus, dispensando o sacerdócio como intermediário autorizado; Wiclef († 1384), João Huss († 1415), e Jerónimo de Praga († 1416) lançam-se abertamente na heresia, preludiando Lutero, com menos felicidade, porém.

No terreno político, o Estado leigo servido pelos doutores «das regras» eleva-se «como um gigante, em face do papado, que provoca a um duelo sem tréguas»⁽¹⁾, até que, triunfando, nos séculos xv e xvi edifica sobre as ruínas do mundo feudal a máquina harmónica das grandes monarquias modernas. As universidades de Bolonha e Montpellier, como cultoras mais principais do direito romano cesarista, são os grandes laboratórios do novo mundo político, pois que, se toda a grande revolução se faz em

(1) Kurth, *ob. cit.*, pág. 89.

nome das ideias, aquele o continha como o ovo a novo ser. O drama tem vários actos, sendo sem dúvida logo o primeiro, entre Filipe o Belo e Bonifácio VIII, um dos mais empolgantes, mas os episódios da luta do rei com os senhores feudais não carecem também de interesse.

No terreno artístico, o esplendor da Renascença não é produto da Antiguidade, se bem que esta lhe imprimisse seu carácter, mas a consequência dos progressos da técnica e dum movimento realista, que vinham de longe. Durante a Idade Média e sobretudo a partir do século XIII, o progresso artístico foi constante, criando-se na Borgonha, por exemplo, a delicada flor da arte, fora de toda a influência clássica, por mãos devotas de artistas, escultores como Claus Sluter (1389-1405), e pintores como os irmãos Van Eyck. A Itália, cujos primitivos avultam cada dia mais na admiração dos modernos, desenvolveu-se sob a influência da arte setentrional, cujas invenções de técnica aproveitou (como a arte da pintura a óleo) e na primeira escola duma sã imitação da natureza, a ponto que os grandes artistas do século XV, posto já sejam influenciados pelo antigo, são ainda

e principalmente os discípulos daquela tradição.

Nos demais ramos da actividade humana se verifica o mesmo facto, saindo a chamada «época moderna» dos tempos anteriores como o fruto da flor: os grandes descobrimentos geográficos, que revelaram ao mundo novos mundos, são a coroação das porfiadas expedições marítimas no Mar Tenebroso, ao cabo dum século «medieval»; as invenções que transformaram as condições do mundo, a imprensa e a pólvora, foram realizadas na «noite de dez séculos»; as origens «medievais» do saber do século do Renascimento são, porque melhor conhecidas, dia a dia mais afirmadas, já hoje podendo concluir-se, se a frase «a ignorância da Idade Média» tem sentido, é porque deve entender-se nestes termos: «a ignorância em que nós estamos a respeito dela»... ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ É sobretudo notável a monumental obra de Duhem, *Le Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. 5 vol. publ., 1913-1917.

Através de todas estas fases desenvolve-se sucessivamente (sem parar nas «modernas» seguintes) a «Civilização nova», como lhe chama Chamberlain ⁽¹⁾, que surge dentre as ruínas do mundo antigo, e irá sucessivamente despindo as formas transitórias de que a reveste cada época, como borboleta que nunca acabasse de atravessar o ciclo de metamorfoses.

A velha concepção da unidade da chamada «Idade Média» não corresponde, pois, a um facto histórico, e justo é capitulá-la de vã «quimera» ⁽²⁾. E senão recordemos: a primeira fase bárbara é a longa agonia ainda do mundo romano e a aurora do novo, («as vizinhanças do ano mil marcam — disse Dufourcq — o crepúsculo da *antiquidade* e a aurora dos *tempos modernos*»); a terceira é já de crise e continua-se no Humanismo e na Reforma — é a desorganização individualista; e a segunda antolha-se-nos a era de mais vigorosa criação e síntese que, depois do Império Romano a

⁽¹⁾ *La Genèse du XIX^me siècle*, trad. de Godet, 1913, t. I, pág. 9.

⁽²⁾ Cf. Dufourcq, *ob. e lug. cit.*

história tem visto — é a forte e nobre Cristandade.

Além de erradamente fazer dos séculos anteriores à Renascença um bloco único, a concepção da unidade da Idade Média desmembra artificialmente a continuidade da história e civilização cristã. Opor uma «Idade Média» aos «Tempos Modernos» equivale a cindir o orgânico desenvolvimento da Europa; tempos *modernos* rigorosamente são todos aqueles em que, sobre as ruínas do mundo antigo, se criou e desenvolveu uma civilização nova — a civilização de que Guizot escreveu pela primeira vez a história.

Com a Renascença não parou de crescer e florir a árvore acolá plantada, embora muitos ramos tenham possivelmente secado: — nos séculos XII e XIII, sobressai o desenvolvimento nos vários ramos da vida, produzindo-se uma maravilhosa floração, a ponto que Fiske chamou ao século XIII o «século glorioso»; nos séculos XIV e XV, no domínio social e industrial; nos séculos XV e XVI, na geografia, nas letras e nas artes; nos séculos XVI e XVII, no campo da ciência e da política; nos séculos XVII e XVIII, na filosofia... A evolução económica, polí-

tica, artística, não se interrompe, para começar um ciclo inteiramente novo.

Melhor avisado mas igualmente radical, Chamberlain propõe de toda a história cristã uma divisão binária, com que repudia enèrgicamente a «quimera» da individualidade da Idade Média, em favor da unidade da civilização europeia: — o período das *Origens* ou de fermentação entre as forças que perpetuam o passado e as que prepararão o futuro — e o da *Formação gradual dum Mundo novo*, que articula ao primeiro em torno do fulcro do ano de 1200, momento simbólico da decisão do conflito travado entre as duas categorias de forças... (1).

Pois está consagrado, chame-se muito embora Idade Média ao período que decorre do século v ao século xvi, advertindo-se, porém, que pensar que realmente há uma idade *média*, isso «não é dissecar o organismo da história como anatomista, mas estroncá-lo à maneira de magarefe» (2).

(1) *La Genèse du XIX^m siècle*, t. I, págs. 7 e segs.

(2) Chamberlain, *ob. cit.*, pág. 11.

IV

Idade Média e Idade Moderna

... ces deux siècles — coeur de la civilisation du Moyen Age.

... au point de vue philosophique c'est le XIII^e siècle qui est le siècle royal...

... au point de vue général de la civilisation le XII^e siècle est un siècle créateur et constructeur.

... Partout éclate une sorte d'équilibre, de stabilité. Les hommes sont fiers de la façon dont ils ont organisé l'existence, ils croient de bonne foi avoir conduit l'humanité à un stade décisif et fait pour durer.

MAURICE DE WULF

Não pode opor-se uma irreal «Idade Média» a tempos «modernos» — que começam com a nossa civilização. O que pode é falar-se do regime católico-feudal como o coração dos tempos chamados «medievais». Esse período da «organização feudal» é

dos períodos mais fecundos da história do mundo.

Burckhardt (¹) achou que foi a submissão da consciência individual a uma disciplina inflexível o traço característico dessa idade — ao que acrescentarei que não era isso incompatível com a liberdade, variedade e originalidade da civilização «medieval».

Saída do «caos étnico» em que desabou o império romano, a sociedade cristã fez um enérgico esforço para se organizar sob a direcção da Igreja. Desse doloroso esforço saiu o regime católico-feudal, em que a civilização atingiu alto valor humano. O indivíduo só é forte e triunfa associado, *vae soli!* Fortes instituições reúnem todos os indivíduos e submetem-nos à mesma disciplina, por uma extensa rede de direitos e deveres recíprocos, no fundo dos quais se encontra esta nova, preciosa realidade social — a *pessoa humana*. Mas se o espiritual é a alma do temporal, como dizia Carlyle, mais curiosa de ver é a sociedade das almas, todas subju-

(¹) *Die Kultur der Renaissance in Italien*. — Cf. Gebhart, *La Renaissance italienne, et la philosophie de l'histoire*.

gadas pelos mesmos altos princípios, que lhes imprimem assim carácter comum.

O período católico-feudal aparece-nos como uma grandiosa síntese, como viu o historiador da filosofia Wulf ⁽¹⁾, realizada porventura ainda melhor em princípio que na prática.

Síntese internacional — a Cristandade, ou a república de todos os povos cristãos: pois a Igreja, como escreveu Zeller, «choca debaixo das suas asas, então poderosas e fecundas, a civilização da Europa cristã» ⁽²⁾; é ela que é a grande pátria, as nações são províncias. Há então, feito realidade, um ideal colectivo, uma consciência comum, uma unidade efectiva: o coração do mundo bate em Roma, cuja lei é a lei geral, o mais são costumes: o papado, tribunal supremo da Cristandade, dirige superiormente a Europa, e os povos elevam-se à sua voz, como se fossem um só homem: a

⁽¹⁾ *Civilisation et Philosophie*, na *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1918, págs. 273-283.

⁽²⁾ *Recueil de rapports sur les progrès des lettres et sciences en France*, 1867, *Epoque du Moyen Age*, pág. 88.

consciência da solidariedade de todas as nações cristãs assegura a paz interna, a defesa comum e o desenvolvimento homogêneo da mesma civilização.

Síntese político-social. Ainda que distintos, e a despeito das suas lutas, o poder civil e o poder religioso coadjuvam-se mutuamente, pertencendo, segundo Comte, «à Igreja a educação, ao Estado a acção», como se, na linguagem escolástica, um fosse a forma e outro a matéria. As classes dispõem-se hierárquicamente, englobando e protegendo o indivíduo: o sistema feudal, os mais fracos, por um regime recíproco de direitos e deveres; a comuna, que foi a célula de organização do terceiro estado, os burgueses, a que assegura protecção e dá força; a corporação, os mesteiros de artes e ofícios...

Síntese interior, cuja expressão mais perfeita é certamente a *Summa* de S. Tomás de Aquino. Visto como o mundo exterior foi concebido à imagem do interior, logo se vê a hierarquia harmónica do espírito: — a teologia proclamada rainha das ciências, iluminando, dominando tudo; a filosofia (que se constitui aliás independentemente) subordinada àquela, *ancilla theologiae*, mas

ambas tranquilas na respectiva esfera, apoiando-se mutuamente em vez de se excluírem. A fé cristã inspira todas as instituições e compenetra fortemente a sociedade do sentimento dos Direitos de Deus sobre ela. A autoridade reveste aos olhos de todos como uma espécie de prestígio místico. O interesse público impõe-se a todos os espíritos com primazia sobre o privado.

Os homens de então estavam altivos pelo modo como organizaram a existência, e julgavam ter atingido um estádio decisivo da civilização.

Se alguns tempos tem de ser julgados de crise, são certamente os «tempos modernos», como pensava Carlyle. «São tempos de revolução, os nossos, e são-no desde há muito tempo», — pois no Protestantismo ele via «a grande raiz» donde saiu toda a subsequente história europeia, desdobrando-se em três actos, ou antes, espasmos: a Reforma, o Puritanismo, e a Revolução.

Nestes séculos de transição, nos quais a civilização da Idade Média declina, não há todavia lugar — pensa ele — para ver, como

a Lucrécia de Shakespeare, a irremissível sentença de morte do nosso mundo: «então o pálido cisne, no seu ninho de lágrimas, começou o triste canto fúnebre da sua morte...». O pensador inglês entrevê antes a elaboração lenta dos «Tempos modernos e...». E qualquer coisa que não sabe bem o que seja — mas que será uma época nova da civilização. Quem poderá, porém, revelar o segredo do futuro? ⁽¹⁾

⁽¹⁾ *Les Héros*, trad. por J. Izoulet, 11.^a ed., 1918, págs. IX-X e XXVI e segs.

— Carlyle vê na evolução histórica da Europa o desenvolvimento de três civilizações sucessivas, que designa assim: *Antiguidade e Paganismo*, *Idade Média e Cristianismo*, *Tempos modernos e...* e outro nome que ele não sabe ainda qual seja. Naturalmente, estas civilizações são separadas por longas épocas de transição, sendo a nossa uma delas. A crise de dissolução da Europa «medieval» data-a obscuramente do século XIV e manifestamente do século XVI.

Carlyle não é nisto inteiramente original. Já antes, expressamente ensinara a existência desta crise Augusto Comte, através a estirada lição 55.^a do seu *Cours de Philosophie positive*, Baillière, 1869, t. v, da qual basta dar o sumário: — *Apreciação geral do estado metafísico das sociedades modernas: época crítica, ou idade de transição revolucionária. Desorganização crescente, pri-*

Não será antes crise da civilização cristã a crise «moderna», em vez de crise de elaboração de uma civilização *nova*? A crise moderna parece antes a luta de equilíbrio entre princípios contrários, libertados sobretudo a partir do Humanismo e da Reforma. Contemporâneamente, a ciência aplicada, multiplicando a riqueza e o poder humanos, agravou-a — com o *ideal de quantidade*, segundo Ferrero chama ao ideal materialista do poder, força, riqueza e prazer ⁽¹⁾.

Mas não se vê possibilidade de criar

meiro espontânea e a seguir cada vez mais sistemática, do conjunto do regime teológico e militar.

Com diversa filosofia da história, porque católica, perfilha a mesma maneira de ver, quanto ao carácter «revolucionário» e «provisório» (são adjectivos de Comte) dos tempos «modernos» e especialmente da Renascença, o historiador belga Kurth, em *Qu'est-ce que le moyen âge* (col. *Science et Religion*, n.º 374), pág. 46.

Igualmente Chamberlain, ainda que com modos de ver diferentes, *La Genèse du XIX^{me} siècle*, I, pág. 12.

— No que diferem, especialmente os dois últimos autores, e nós com eles, é em considerar a crise «moderna» a crise de formação duma civilização *diversa*.

⁽¹⁾ *Le Génie Latin et le Monde Moderne*, Paris, 1917.

uma cultura diferente da cristã, que satisfaça a todas as exigências da alma humana. Em balde Kayserling e outros recorrem à «sabedoria» oriental, como remédio aos excessos da nossa ciência. Já Berdiaeff anuncia «uma nova idade média» ⁽¹⁾; e Massis vê só na Igreja Católica a salvação da civilização ocidental, ou melhor, da civilização simplesmente ⁽²⁾.

Como disse Renan, Cristo ficou a ser «a pedra angular da humanidade»; «arrancar o seu nome deste mundo, seria abalá-lo até aos alicerces» ⁽³⁾.

Começada no século XIV, a crise do mundo «medieval» é manifesta no século XVI, e sob muitos aspectos continuá-la-á a reorganização absolutista que se produz a seguir.

O Humanismo dissolve a harmonia da teologia e da filosofia, deixando-se seduzir pelas miragens do racionalismo e pelas tentações do naturalismo — e a alma moderna

⁽¹⁾ *Un Nouveau Moyen Age*, trad. do russo, Paris, 1927.

⁽²⁾ *Défense de l'Occident*, Paris, 1927.

⁽³⁾ *La Vie de Jésus*, no fim do cap. sobre a morte de Jesus.

ainda não encontrou a paz (tendo perdido a confiança na razão) da alma cristã «medieval».

O absolutismo enfraquece o sentimento da unidade cristã, consumindo os reis seus povos em «feas guerras» sem ideal, por motivo de rivalidades de domínio,

«não contra o superbíssimo Otomano».

A Reforma quebra de vez a Cristianidade, dividindo a Europa em duas Europas inimigas (e ainda a Europa protestante recortada de confissões), no momento em que era chamada a descobrir e civilizar novos mundos.

A ponto chegaram as coisas, que, neste nosso mundo «caótico, anárquico» ⁽¹⁾, o problema se põe hoje como na mente perturbada do Hamlet — de ser ou não ser...

(1) Lavissee, *Le Temps*, 14 de Agosto 1915.

V

A Idade Média na história da civilização

Il y a une ligne de faite qui partage en deux versants l'histoire de l'humanité, c'est celle qui porte à son sommet la croix du Golgotha. Pourquoi? Parce que c'est là qu'a retenti le *Fiat Lux* d'une seconde création, c'est de là qu'est descendue sur le monde la loi nouvelle d'une civilisation nouvelle...

KURTH



Os tempos chamados «medievais», e especialmente os séculos que constituem o seu coração, aparecem-nos como o criador período de «formação da Europa moderna». Alguém já chamou à Idade Média «o tempo das sementeiras do mundo moderno» (1). E se bem atentarmos nos prin-

(1) Kidd, *L'Évolution Sociale*, trad. de Le Monnier, 1896, pág. 45.

cípios fundamentais da nossa civilização, havemos de reconhecer que lá nasceram, sob o influxo do Evangelho.

O que constitui a unidade duma civilização é o que Carlyle chamaria de boa mente a sua «alma»: quero dizer, os princípios morais que a informam, a concepção da vida, o ideal que dirige a actividade humana ⁽¹⁾.

Spengler, para exprimir isto, emprega uma linguagem escolástica: é a *cultura* que dá a «forma» ao corpo social, o homem é a «matéria» ⁽²⁾. Cada cultura tem a sua forma própria: as suas próprias ideias, sentimentos e paixões. Uma civilização dada é como o resíduo duma certa concepção da vida.

⁽¹⁾ Os alemães traduzem isto pelos termos *Weltanschauung* e *Kultur*. Significam estas palavras o estado íntimo das almas, o coração do coração. Quando o que elas significam se transforma substancialmente, começa porventura uma civilização nova; a antiga morreu. Partindo deste facto, é que Spengler, por exemplo, anuncia a ruína da civilização ocidental na sua obra *La Decadencia de Occidente. Bosquejo de una Morfologia de la Historia Universal*, trad. espanh. de Morente.

⁽²⁾ *Ob. cit.*, vol. I, 1925, pág. 38.

Ora a cultura da nossa civilização é ainda, apesar da «crise moderna», uma cultura cristã, e esta formou-se em séculos «medievais». Para bem sentir quanto ela está no fundo das nossas instituições e do nosso pensamento, é preciso fazer a experiência que fizeram contemporaneamente dois niilistas intelectuais, Ernesto Psichari e Jorge Valois, em face de duas civilizações diversas, a muçulmana e a do Extremo-Oriente. O contraste dos diferentes modos de pensar e sentir revelou-lhes a sua alma europeia e cristã e reconciliou-os com ela ⁽¹⁾.

Numa palavra, a civilização *moderna* começa precisamente no que se chama a Idade Média, e esta civilização é aquela em que nós vivemos e de que vivemos ainda.

À imitação de certo filósofo francês, o passado pode considerar-se, consoante a sua eficiência histórica, como passado-*passado*, passado-*presente*, e passado-*futuro*: — passado-*passado*, ou aquele que, expressão efémera de certas condições desaparecidas,

(1) Psichari, *Voyage du Centurion*, 1916; Valois, *D'un siècle à l'autre*, 3.^a ed., 1922.

com elas desapareceu; — passado-*presente*, ou o que, já hoje inadequada expressão da vida, ficou todavia na base do desenvolvimento histórico, como um estrato geológico na formação da crosta terrestre; — e passado-*futuro*, ou este que, mergulhando em tempos idos as raízes ainda vivas, sem solução de continuidade se desenvolve na série dos tempos por vir, semelhante a um germe.

Na Idade Média há de sobra com que justificar cada um destes modos de ver, mas ela só pode ser perfeitamente compreendida, integrando-os todos.

A Idade Média aparece-nos como passado morto, quando nela se considera apenas a expressão transitória das condições peculiares e exclusivas dos tempos «medievais», (e já se notou que, relativamente a esses dez séculos, a expressão «Idade Média» carece de sentido, ou se lhe liga um errado). Esses tempos desapareceram com tudo o que tinham de condição particular e privativa.

Mas na Idade Média há mais do que isso. Melhor se representa como passado-estrato ou presente, para indicar uma fase do desenvolvimento da Europa. Dir-se-á justamente que é a época dos alicerces do

Mundo Moderno. É ela a base em que assenta o nosso mundo.

E há ainda uma herança viva medieval, com que justificar uma concepção dinâmica. Após o Caos que seguiu a catástrofe das invasões, a Idade Média organizou novamente, sobre as ruínas do Mundo Antigo, a marcha triunfal da civilização. Foi ela que elaborou os princípios fundamentais da nossa civilização. Um indivíduo só morre, quando perde a alma que o anima: a alma da nossa civilização criou-se então.

Herdeiros de tantos séculos, se como Chamberlain quisermos averiguar a origem do nosso património, haveremos de reconhecer com Nisard⁽¹⁾: «o que há de mais vivo no presente, é o passado», — eu direi, a Idade Média.

A morte e a vida andam associadas em tudo que é humano. Nem tudo morreu da Idade Média: — fazendo o exame crítico do património de civilização que herdámos, haver-se-á de reconhecer que daquela nos vieram as suas bases fundamentais. É o que

(¹) Cit. por Lamarzelle, *L'anarchie dans le monde moderne*, 1919, pág. XXI.

aliás afirmaram há muito Comte e Guizot ⁽¹⁾.

Toda a história cristã assemelha-se assim a uma catedral gótica imensa, cujos architectos não viram nunca o termo da vasta máquina que em sua ousada mente tinham sonhado, e debaixo de cujos muros, sempre «imperfeitos» como as capelas manuelinas da Batalha, se sucedem as gerações de operários; os alicerces e a traça ambiciosa do edifício perdem-se na «noite» da Idade Média; a Renascença, a Reforma e a Revolução sucessivamente o tem continuado, sem conseguirem destruir-lhe as traves mestras — mas modificando muitas vezes o plano, e até algumas contrariando-o.

Com todos os retoques do tempo, o

(¹) Eco interessante, em Portugal, do problema sobre «o lugar da Idade Média na história da civilização», foi a discussão travada em 1873 entre Oliveira Martins, que defendia a tese de que a Idade Média *marcava um retrocesso*, Antero de Quental, que defendia a tese de que era uma *crise de desenvolvimento*, e o Dr. Júlio de Vilhena, que defendia a tese de que era um *período orgânico de criação e progresso*. (Cf. *A Idade Média na História da Civilização. Polémica entre...*, 1925. Parceria António Maria Pereira, Lisboa).

palácio da civilização nova vai-se desenvolvendo, alargando e deteriorando por partes. Alguns acrescentamentos pareceram certo momento abalar os alicerces, mas a experiência histórica tem demonstrado que estes são indestrutíveis: a sua ruína seria a ruína do edifício.

Poder-se-á ainda pensar que outros se assemelham na estética da obra a *pastiches*, como os remendos de novo estilo que sem critério os modernos fizeram nas velhas cate-drais: mas, se assim é, o futuro os fará cair... Tais, por exemplo, as reformas e acrescentos neo-pagãos, que datam sobretudo do século XVI.

Que, afinal, antolha-se-nos justa a concepção que de toda a história moderna formulou Kurth, elevando-se a alturas filosóficas donde desaparecem as diferenças accidentais dos séculos: «Há uma linha suprema que divide em duas vertentes a história da humanidade: é a que tem no seu cume a Cruz do Gólgota. Porquê? Porque aí ecoou o *Fiat Lux* duma segunda criação, aí desceu sobre o mundo a lei nova duma civilização nova» (1).

(1) *Qu'est-ce que le moyen âge*, pág. 56.

Em resumo:

A divisão da história em *antiga*, *medieval* e *moderna* é produto do Humanismo e não corresponde a uma concepção científica da história.

A divisão da história cristã em «Idade Média» e «Idade Moderna» é sobrevivência anacrônica, que não corresponde ao desenvolvimento orgânico e unidade da nossa civilização. Tempos *modernos* são todos aqueles depois que sobre as ruínas da Antiguidade se elaborou uma civilização nova, cuja cultura é cristã.

A noção de «Idade Média» não corresponde a uma realidade histórica. Os séculos «medievais» não são um parêntese na civilização, como queriam os humanistas e enciclopedistas; pelo contrário, especialmente os séculos XII e XIII, os quais constituem o «coração da Idade Média», são séculos de fecunda criação.

É na Idade Média que se elaboraram os princípios fundamentais da nossa civilização. De sorte que a Idade Média é antes o começo dos tempos modernos.

CAPÍTULO II

A Noite de 10 séculos

- I — A ERA DE BARBÁRIE
- II — O CONCÍLIO DE MÂCON E A
ALMA DAS MULHERES
- III — OS TERRORES DO ANO MIL
- IV — «NUL BAIN PENDANT MILLE
ANS»
- V — JUS PRIMAE NOCTIS
- VI — A MISÉRIA DO POVO
- VII — A ANARQUIA FEUDAL
- VIII — O OBSCURANTISMO MEDIEVAL
 - § 1 — INSTRUÇÃO
 - § 2 — LETRAS
 - § 3 — FILOSOFIA
 - § 4 — CIÊNCIA
 - § 5 — ARTE
 - § 6 — RELIGIÃO
- IX — VERDADEIRA E FALSA IDADE-
-MÉDIA



I

A era de barbárie

On fait aujourd'hui du moyen-
-âge des éloges qui eussent été
considérés comme des blasphèmes
en 1835 et en 1845.

E. FAGUET



opinião de que a Idade Média fora uma época de barbárie tem hoje apenas valor histórico.

Estudos diversos trouxeram a lume, nos diferentes países, a fecunda actividade dessa grande época da história — na instrução, nas letras, na filosofia, na ciência, na arte, na religião... Alguns deles ficaram até como monumentos de erudição — e foram para a ignorância moderna verdadeira revelação.

Há, porém, uma história lendária da Idade Média, que é curioso passar em

revista, ainda que não fosse senão como trecho pitoresco da história da historiografia.

Pelos motivos já anteriormente indicados, a Idade Média não foi compreendida a partir da Renascença. Com a incompreensão veio o desdém, com o desdém a ignorância, e com a ignorância a deformação lendária.

Para *compreender* a Idade Média é preciso vê-la, não através do nosso tempo, mas quanto possível na sua própria realidade histórica.

Ozanam disse com verdade que foi desacreditada por três séculos que a desconhecera absolutamente, e reabilitada pelo Romantismo que a conheceu mal. Uns e outro viram-na através do seu próprio ideal e prejuízos. A imagem que formaram dela era em certo modo a sombra apenas do seu próprio tempo, projectada no milénio medieval como sobre um fundo opaco.

Mas o Romantismo teve o mérito de atrair as atenções para a Idade Média. As instituições medievais começaram a ser estudadas nelas e por elas — nas condições históricas em que se produziram, na atmos-

fera social em que funcionavam, na harmonia coerente do conjunto e no quadro especial da época.

Compreender uma época é pensá-la directamente no seu próprio pensamento. Equivale a revivê-la dentro de nós mesmos, pelo esforço metódico e porfiado de reconstituição do que ela verdadeiramente foi.

Só quem a compreenda a pode julgar. Para a *julgar*, não basta compará-la à época em que vivemos, tomada como critério (o que seria anti-histórico e equivaleria a condenar todas as mais, no que tenham de diverso). O valor dum período histórico só pode ser dado pela relação com alguma coisa de absoluto, que será para nós a *pessoa humana*.

Como diz Wulf, «é grande uma civilização, quando soube dar expressão intensa, original e coordenada às aspirações fundamentais da vida social; quando realiza certo grau de bem-estar material; repousa sobre uma organização racional da família, do Estado e dos outros grupos colectivos; assegura o desenvolvimento plenário das actividades superiores nas coisas da ciência e da arte; a sua moral e a sua religião favorecem, no domínio dos sentimentos nobres

e das emoções delicadas, as aspirações da alma humana para um ideal» (1).

Um período da história da civilização não é necessariamente melhor nem pior que outro, só porque o seu espírito e instituições diferem. Comparar com o século xx, por exemplo, os séculos medievais, só serve para verificar... que são diferentes (embora, olhando bem, se tenha de reconhecer que assentam sobre um travejamento comum de princípios fundamentais de civilização). É evidente que instituições boas no século xii podem não convir ao século xviii, e vice-versa. O facto de reconhecer a Idade Média como uma grande época da história da nossa civilização, não significa de modo algum que se deva regressar a ela, pois o passado... passou, mas somente que serviu notavelmente o progresso humano.

Para julgar a Idade Média, portanto, o que importa é verificar se, dadas as circunstâncias históricas em que se formou e desenvolveu, a civilização atingiu elevado valor humano.

(1) *Civilisation et Philosophie*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1918, pág. 277.

Atingiu-o, com efeito?

Adiante se mostrará desenvolvidamente que na Idade Média se elaboraram as traves-mestras da nossa civilização.

Mas, fora até desta parte da obra civilizadora da Idade Média, que sobrevive ainda como base da civilização europeia, poderá negar-se o glorioso e constante esforço da Idade Média para o melhoramento da condição humana? Haverá sequer, à excepção da idade grega, outra que se lhe possa comparar em potência e originalidade criadora?

Posto Secretan não fosse devoto dela, reconheceu na Idade Média um «período durante muito tempo desconhecido, em que o progresso dos estudos históricos verifica com alguma surpresa uma actividade intellectual enérgica e variada».

O século XIII, nomeadamente, que viu elevarem-se por toda a parte as catedrais góticas, como maravilhosa floração de pedra; que assistiu à compilação das *Sumas*, em sínteses grandiosas; que presenciou o irreprimível triunfo das comunas; que contemplou a difusão da flor da poesia provençal, levada nos lábios e no coração enamo-

rado dos trovadores; que amou, admirou ou perseguiu homens como S. Francisco de Assis, S. Tomás de Aquino ou Rogério Bacon: mereceu ser chamado por Fiske, por excelência, «o século glorioso!» Alguns, quanto dantes foi moda contestar a obra civilizadora da Idade Média, tanto hoje a exaltam líricamente, à custa da magnífica Renascença (que, sobre amesquinharem, julgam prejudicial à originalidade da cultura moderna), como o original mas paradoxal autor da *Génèse du XIX^{me} siècle* — errando todos, a meu ver (¹).

(¹) Em Portugal, partilharam mais ou menos o mesmo parecer, Herculano e Teófilo Braga. A breve dissertação de Hipólito Raposo, *Sentido do Humanismo*, é o desenvolvimento mais sistemático dessa tese entre nós.

II

O Concílio de Mâcon
e a alma das mulheres

... une légende opiniâtre.

G. KURTH

Não falta ainda quem sèriamente afirme, sem que nunca a sua fé robusta se lembrasse de lhe verificar o fundamento, que num concílio de bispos celebrado em Mâcon, em 585, se discutiu gravemente se a mulher tinha ou não tinha alma.

A fantasiosa imaginação do malogrado Garcia Redondo ⁽¹⁾, da Academia brasileira, descobriu até que só «por uma diminuta maioria» é que aqueles pouco gentis padres convieram em reconhecer à mulher a dignidade humana!

(1) *Conferências*, Porto, Lello, 1911, pág. 11.

Que o divino Platão ⁽¹⁾ e Aristóteles ⁽²⁾, com toda a Antiguidade, lhe tenham atribuído natureza inferior à do homem, é asserto que, se os não acredita perante o belo sexo, se pode contudo ter por certo. Mas os pobres bispos da Gália a discutirem se a mulher tinha alma — a mulher que eles admitiam aos sacramentos e veneravam nos altares!

Mas vamos às fontes, que são também aqui a fonte limpa para tirar isto a claro. Que se passou em Mâcon? — É o patriarca da história franca, S. Gregório de Tours, — e só ele, note-se bem! — que no-lo conta, na sua *Historia Francorum*, liv. VIII, cap. 20, em termos que traduzimos literalmente, por não confiar (que me perdoem) na suficiênciã latina de certos eruditos de hoje: «*Houve neste sínodo um bispo que dizia não poder a mulher chamar-se homem. No entretanto deu-se por satisfeito, quando os bispos lhe deram as razões, recordando-lhe o que ensina o livro do Antigo Testamento, o qual diz que no princípio, quando Deus criou o homem, os criou varão e fêmea e lhes deu o nome de*

⁽¹⁾ Timeu.

⁽²⁾ Política, I, 5.

Adão, isto é, homem de terra, e, dando embora à mulher o nome de Eva, os chamou homem a ambos... Graças a estes testemunhos e a vários outros, a questão ficou liquidada e a discussão terminou» ⁽¹⁾.

Conclui-se daqui, com toda a evidência, que não foi posto sequer o problema da alma da mulher, para poder ser discutido. Tudo se reduziu a uma questão gramatical — a saber, se a palavra *homo* se podia empregar para designar os dois sexos. Os veneráveis bispos, que sabiam ainda pelo

⁽¹⁾ Eis as palavras textuais do cronista: «*Exstit in hac synodo quidam ex episcopis, qui dicebat mulierem, hominem non posse vocitari. Sed tamen ab episcopis ratione accepta quievit: eo quod sacer veteris Testamenti liber edoceat, quod in principio Deo hominem creante, ait, Masculum et feminam creavit eos: vocavitque nomem eorum, Adam (Gen. V, 2), quod est [exponitur] homo terrenus; sicque utique vocans mulierem, ceu virum: utrumque enim hominem dixit. Sed et Dominus Jesus Christus ob hoc vocitatur filius hominis, quod sit filius Virginis, id est mulieris. Ad quam cum aquas in vina transferre pararet, ait: Quid mihi et tibi est, mulier (Joan II, 4)? et reliquia. Multisque et aliis testimoniis haec causa convicta quievit.* (Pode ler-se a *Crónica dos Francos*, além de outras edições, em Migne, *Patrologia Latina*, t. 71; a passagem acima citada encontra-se aí, na col. 462).

visto latim, provaram a afirmativa, com exemplos da Escritura (e poderiam citá-los até da melhor latinidade, como pode ver-se em Vacandard) ⁽¹⁾: a palavra *homo* pode funcionar como epicena, significando indiferentemente indivíduos de ambos os sexos. É como quando nós dizemos, por exemplo: «o homem é um animal racional» — sem querer com isto excluir, creio eu, o sexo feminino.

É até duvidoso que a própria questão gramatical fosse posta nas sessões oficiais do sínodo. Pelo seguinte: chegaram até nós as actas desse sínodo. Constituem vinte cânones e acham-se publicados, por exemplo, in *Monumenta Germaniae Historica, Leges*, t. III (*Concilia*), págs. 163-174. Ora é curioso notar que se não encontra aí a menor referência ao incidente referido por S. Gregório de Tours — o que levou Kurth a supor plausivelmente que ele se dera fora das sessões oficiais ⁽²⁾.

Talvez se não ande longe da verdade,

⁽¹⁾ *Études de Critique et d'Histoire religieuse*, 2.^a série, 3.^a ed., 1914, pág. 173.

⁽²⁾ *Revue des Questions historiques*, 1892, 1 de Abril, pág. 560.

filiando a origem da lenda numa errada tradução do latim, que neste caso é realmente... a base. O latim diz ser opinião do bispo que a palavra *homo* não significava também o sexo feminino — *qui dicebat mulierem hominem non posse vocitare* [i]. Guizot traduziu ser opinião do bispo *qu'on ne devait pas comprendre les femmes sous le nom d'hommes* ⁽¹⁾. O latim é mais expressivo e preciso, que a tradução de Guizot. Desta poderá algum leitor apressado, e ignorante do texto latino original, ter concluído que pretendia o bispo na sua que as mulheres, não tendo direito ao nome de homens, não fizessem parte do género humano.

⁽¹⁾ *Collection de mémoires relatifs à l'histoire de France*, t. I, pág. 449.

III

Os terrores do ano mil

... una leyenda.

J. ORTEGA Y GASSET

E crença vulgar que a Cristandade, à aproximação do ano mil, teve por certo que o mundo ia acabar numa catástrofe apocalíptica, e uma onda de pavor submergiu as almas atónitas na expectativa do dia final — *dies irae!* — desse ano trágico, abandonando todo o trabalho e preparando-se para morrer...

A crítica moderna, porém, interrogando atentamente as crónicas e os documentos, demonstrou, sem apelo, que tais terrores são... lenda ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Para comprovar a afirmação do texto, pode citar-se hoje larga bibliografia sobre o carácter lendário dos tais terrores. Mencionaremos apenas J. Gui-

Michelet, que a descreveu em termos melodramáticos no belo livro de literatura... que é a sua *História de França* (o qual é mais propriamente a história de si mesmo), apoiou-se num triste monge desses tempos, Raul Glaber, e em alguns raros testemunhos dispersos, que, admitindo mesmo hajam sido sempre bem interpretados (e tal não se verifica), só provam — o que me parece fora de contestação — que apareceram, então como em todos os tempos, profetas do fim próximo do mundo, cujo iluminismo nem sempre deixava de ser tocado de heresia.

Mas tais testemunhos não foram bem interpretados. Citam-se ao todo uns dez textos, onde se julgou ver a prova dos terrores do ano mil. Ora de todos esses textos, uns dizem respeito a factos *posteriores* ao ano mil, (e portanto são nulos como prova da existência da crença do fim do mundo no ano mil); outros falam efectiva-

raud, *Histoire partielle, histoire vraie*, Beauchesne, t. I, cap. 19; e Duval, *Les Terreurs de l'an mil* (Col. Science et Religion, n.º 467). O estudo de Duval é um estudo exaustivo, que indica as fontes e contém a bibliografia do assunto.

mente do fim do mundo, mas *dum modo vago*, sem a menor referência ao ano mil, como tantos documentos da literatura cristã, especialmente mística, que em todos os tempos se tem ocupado do fim do mundo e sinais precursores da sua vinda, pois tal é um ponto da fé cristã; outros são *apócrifos*, que é o mesmo que dizer inexistentes; e outros enfim provam... *o contrário*, isto é, a crença no fim próximo do mundo não logrou convencer a Cristandade.

Raul Glaber, por exemplo, — o mais citado — escreveu o seguinte, com as suas habituais tintas carregadas: «Julgava-se que a ordem das estações e as leis dos elementos, que até então haviam governado o mundo, tinham recaído para sempre no caos, e temia-se o fim do género humano» ⁽¹⁾. Mas o exaltado cronista refere-se à grande fome do ano... 1033 (1000 depois da Paixão) ⁽²⁾!

⁽¹⁾ Pode ler-se a crónica de Glaber em Migne, *Patrologia Latina*, vol. 142. O passo citado encontra-se na col. 677.

⁽²⁾ Do mesmo género, isto é, *posteriores ao ano mil*, são os textos tirados dos *Anais de Quedlimburgo*, texto que se refere ao ano de 1014, e dos *Milagres de Saint Ayeul*, que se refere ao meado do século XI, e

Não há um único texto autêntico que documente os terrores da Cristandade à aproximação do ano mil. E note-se, a passagem do século X para o século XI foi

da *Crónica* de Godel, monge de Limoges, o qual escreveu depois de 1124 e se refere ao ano de 1010, e do *Analista Saxão*, que se refere ao ano de 1095. — Temos aqui uma série de testemunhos relativos a factos todos *posteriores* àquele para que são erradamente invocados. Não só não provam a existência dos terrores do ano mil, mas ajudam a provar que não existiram, pois falam do fim do mundo a propósito de desgraças sucedidas no século XI — século a que ninguém atribuiu a crença geral de que ia acabar o mundo.

O *Concílio de Trosly*, as *Gestas dos Bispos de Liège*, o *Texto de Aniano* e algumas *cartas de doação* constituem a categoria de documentos em que se encontra *referência vaga ao fim do mundo* — que não é lícito generalizar nem tomar muito a sério — e aliás *sem qualquer relação com o ano mil*. — O *Concílio de Trosly*, por exemplo, depois de traçar um quadro sombrio da Igreja, diz no prefácio dos seus decretos que «está prestes a chegar o dia majestoso e terrível, no qual todos os pastores comparecerão com seus rebanhos perante o Pastor supremo»; — mas 1.º, este concílio celebrou-se em 909, isto é, quase um século antes do ano mil, não podendo portanto tê-lo em vista, quando em 909 diz estar prestes a chegar o dia majestoso e terrível, 2.º, apesar dessa frase, não se pode tomar à

assinalada por várias calamidades, as quais os cronistas contam pormenorizadamente, — sem se referirem aliás à expectativa das multidões do dia supremo. Glaber, por exem-

letra este anúncio incidental do fim próximo do mundo, pois, em vez de tomar medidas para bem preparar os fiéis para o último e decisivo transe, legisla sobre assuntos que não saíam da banalidade ordinária. As *Gestas dos Bispos de Liège* contam apenas o terror passageiro, não da multidão, mas do exército de Otão I, que julgou chegado o momento supremo, não perante a vizinhança do ano fatídico, mas só enquanto durou um eclipse do sol, em certo dia do ano de 968, terror a que sucedeu a mais viva alegria. O *texto poético da abadia de Aniano* não é certo que seja do século X, mas ainda que fosse, prova tanto a crença no fim próximo do mundo, como o *Dies irae* que a Igreja hoje canta nas missas de defuntos. As *cartas de doação*, enfim, empregam às vezes fórmulas como esta: *mundi termino appropinquante*; mas enganar-se-ia muito quem visse aí a prova da crença geral no imediato fim do mundo, 1.º, porque tais fórmulas não se encontram na Itália nem na Alemanha, o que pelo menos obrigaria a restringir os terrores do ano mil só à França, onde tais fórmulas se encontram, 2.º, porque nem aqui seria permitido fazê-lo, pois as mesmas e semelhantes fórmulas se encontram lá e se repetem no século VI, no século VII, no século VIII, com maior frequência nos séculos IX e X (sem que a sua frequência aumente nas proximidades

plo, (para citar só o autor mais invocado) fala tranquilamente da passagem dum século para o outro, como da coisa mais natural do mundo.

E há milhares de textos que documen-

do ano mil), e no século XI, em que não abundam menos que antes... Como notara já o diplomata Giry, em todas estas fórmulas não há mais que a expressão banal da doutrina católica sobre o fim do mundo e o juízo final.

Vamos agora à categoria dos textos *apócrifos*. Explícito seria o texto extraído da *Crónica de Tritémio*, se fosse autêntico. Esse refere-se efectivamente ao ano mil, mas 1.º, precisamente o passo em que trata dos terrores do ano mil falta na edição primitiva, sendo uma interpolação posterior, como reconhecem os críticos modernos, 2.º, ainda que fosse autêntico, não provaria que fosse geral a crença no fim próximo do mundo, pois diz expressamente: «há um grande número de anos, *alguns* se tinham enganado, anunciando que o mundo acabaria no ano mil» e nesse ano, ao verem um cometa no céu, *muitos* se aterrorizaram julgando ser o anúncio do dia final, 3.º, mesmo restringidos a esses que se aterrorizaram, os terrores do ano mil não assentariam em sólida base crítica, pois Tritémio contava tais factos cerca de cinco séculos depois da época em que teriam sucedido, e 4.º, a própria leitura atenta da *Crónica de Tritémio* prova o contrário de tais terrores, pois nos revela uma grande actividade em torno do ano terrível, como se o mundo contasse durar ainda muito, bastando

tam a não existência desses lendários terrores. É aqui concorde o testemunho da diplomática, da historiografia e das artes.

Da *diplomática*. São numerosos, nas

citar que para o ano de 995 menciona a construção de vários conventos e igrejas.

Há ainda os textos que indevidamente tem sido invocados e *provam exactamente o contrário* — como o *Libellus de Antechristo*, do monge Adson, que, tratando dos caracteres do Anti-Cristo e sinais precursores da sua vinda, conclui por dizer que «ninguém sabe quanto tempo se passará entre a vinda do Anti-Cristo e o juízo final; só Deus o sabe», nem valendo pensar que este tratado provaria a crença geral só pelo facto de a combater, porquanto Adson se encarregou de nos dizer os motivos que o levaram a escrevê-lo, motivos em que se não encontra o menor sinal dessa crença, mas o desejo duma rainha que quer ser instruída; e a *Apologia de Abbon*, que fala dum jovem pregador do fim do mundo no ano mil, que o próprio Abbon combateu, parecendo que aquele não fez escola, e ainda doutro anúncio do fim do mundo, mas agora trinta anos antes do ano lendário, em 970, por causa da concorrência, nesse ano, da festa da Anunciação com o dia de Sexta-feira santa, erro que igualmente combateu, mostrando facilmente que se repetiria o mesmo facto várias vezes, e ainda dentro do mesmo século em 908, sem que o mundo oscilasse nos seus gonzos.

vizinhanças do ano mil, os diplomas de contratos, processos, actos de compra e venda, doações, trocas, etc. — donde se conclui que a vida da humanidade seguia normal e tranquila, como coisa que não devia interromper-se brevemente. Podem citar-se, por exemplo, vários arrendamentos celebrados nas vésperas do ano fatal, por períodos de 27 anos, 25 anos, 24 anos, 18 anos, 12 anos, etc.

As bulas dos papas impõem-nos a mesma conclusão. Entre os anos 970 a 1000, contam-se nada menos que cento e cinquenta bulas de papas: nenhuma faz alusão ao dia supremo. Mais, uma de 998 estabelece a sucessão futura do arcebispado de Benevente.

Igualmente os concílios. No período de 990 a 1000, celebraram-se mais de vinte sínodos: essas assembleias de pastores de almas vão recomendar aos povos que se preparem para o juízo final? — legislam tranquilamente, até para os anos seguintes... ao ano fatídico, como o de Roma de 998 que inflige ao rei Roberto o Pio uma penitência de 7 anos, «não prevendo certamente que a trombeta do Arcanjo viria aliviar o rei, dos dois terços da sua prova», como diz Gebhart.

Da *historiografia*. São numerosas as crónicas que desses tempos chegaram até

nós. A lista completa foi organizada modernamente, e pode ler-se avultado número delas nas grandes colecções de textos medievais, como Migne (*Patrologia Latina*) e Pertz (*Monumenta Germaniae Historica, Script*). Ora os cronistas do século x contam calamidades, prodígios, batalhas, fundações de mosteiros, pequenos factos que os impressionam — e quando chegam ao ano mil, em que a humanidade cheia de pavor contaria desaparecer deste vale de lágrimas, não dizem uma palavra de tão extraordinários terrores! Nem na França, nem na Inglaterra, nem na Itália, nem na Alemanha, se encontra o menor sinal deles. Pode generalizar-se a frase de Orsi, que estudou minuciosamente os cronistas italianos e alemães desse tempo: «estes terrores do fim do mundo no ano mil são um facto desconhecido de todos...»

Das artes. De 950 a 1000, e na França somente, conta Duval que se construíram ou repararam perto de cento e vinte abadias ou mosteiros, — além de edifícios civis ou militares, muitos dos quais só depois do ano mil poderiam concluir-se. É até curioso notar que a representação plástica do juízo final e das penas do inferno só começa a

aparecer depois do ano mil, só se generalizando nos séculos XII e XIII.

Em face destes e doutros factos, de solene eloquência, contra que pouco valem certos «sintomas bem indecisos», segundo lhes chamou Gebhart, impõe-se a conclusão de Pfister, professor medievista: «De 970 ao ano mil, não há absolutamente nenhum texto que nos autorize a dizer os homens, abandonando todo o trabalho, não esperavam senão a catástrofe final» ⁽¹⁾. E acrescento eu, os que há (e são milhares) autorizam-nos a dizer o contrário.

Ademais, pode hoje fazer-se a história da origem desta lenda. Como nota Godofredo Kurth ⁽²⁾, foram os eruditos dos séculos XVII e XVIII que a fabricaram, cabendo a Robertson a principal responsabilidade, por meio da «Introdução» à sua notável obra, *História de Carlos V*, a qual teve larga difusão.

Apenas mais uma nota, por ser de erudição portuguesa.

Os nossos velhos cronicões mencionam

⁽¹⁾ *Essai sur le règne de Robert le Pieux*, pág. 282.

⁽²⁾ *Qu'est-ce que le moyen-âge*, pág. 23.

algumas datas referentes ao século x e anteriores: — nada dizem, porém, sobre os terrores do ano mil ⁽¹⁾.

Conhecem-se e andam publicados vários documentos relativos a actos da vida civil, como cartas de venda, testamentos, doações, etc. — realizados em terra portuguesa nos anos próximos ao ano mil. Para o ano de 999, por exemplo, encontro três; para o ano 998, quatro; para o de 995, cinco; para o de 994, cinco; para o de 993, um; para o de 992, dois; para o de 991, cinco; para o de 990, dois ⁽²⁾. Todos estes actos provam que seguia normalmente a vida: — em nenhum se encontra a menor referência à crença no fim próximo do mundo (que tais actos contradizem); pelo contrário, afirmam expressamente a convicção da continuação prolongada do mundo. Em ingénua linguagem, pretendem que tenham efeitos perpétuos, chamando muitas vezes as mais terríveis imprecações contra os de sua descendência que ousassem quebrantar o pactuado.

⁽¹⁾ Cf. *Portugalia Monumenta Historica, Script.*

⁽²⁾ *Port. Mon. Hist., Chartae et Diplomata.*

Numa carta de venda do ano de 999, estipula o vendedor: o comprador (que acaba de pagar em boa moeda uma propriedade... que não gozaria, na hipótese dos terrores) «a possua firmemente por todos os séculos fora».

Como se vê, os que creram nos terrores do ano mil foram certos escritores modernos...

IV

«Nul bain pendant mille ans»

... au Moyen Age et jusqu'au milieu du xvi^e siècle, l'usage du bain une fois par semaine était général.

MALET

QUE fortuna não tem tido esta frase de Michelet, *nul bain pendant mille ans*, de *La Sorcière*? Sob palavra dele, tantos tem humildemente acreditado que os heróicos cavaleiros da *Távola*, e essas etéreas donas, a quem os trovadores cantaram rendidamente, nunca se lavavam, palavra de honra!

Todavia coisa muito diversa é atestada pela história, pela arqueologia e pela literatura. Não faltam testemunhos, desde a mais remota Idade Média, pelos quais se pode afiançar que a higiene da pele não foi de todo descurada por essas belas das canções de amor, o que talvez se não possa avançar

tão categoricamente a respeito das peregrinas beldades de tempos posteriores ⁽¹⁾...

A *história*. Documentos de vária ordem se referem ao corrente uso medieval dos banhos. Na cidade de Paris não faltou sequer um regimento dos banheiros, à semelhança de outras corporações. Os sermões medievais referem-se frequentemente aos banhos — para profligar o abuso licencioso que muitas vezes se fazia dos balneários (em Marselha, o sábado era reservado para as mulheres honestas); e não será difícil até encontrar pregadores a condená-los, tanto no seu espírito se confundia, pela prática vulgar, o pecado e a frequentação dos banhos públicos.

A *arqueologia*. Enlart publica a reprodução de certa escultura da catedral de Auxerre, do século XIV, onde se representa a vida dissipada do filho pródigo em banqueles e banhos, com suspeita companhia.

(¹) Podem ler-se esses testemunhos, por exemplo, em Lecoy de La Marche, *La société au XIII^e siècle (Les Bains)*, Paris, 1880; Enlart, *Manuel d'archéologie française*, t. II, 1904, págs. 86-93; e Dr. Serras e Silva, *O Catolicismo e a Higiene*, Memória apresentada ao Congresso dos Médicos Católicos, França Amado, 1918.

Que diria Michelet se soubesse que, durante a Idade Média, as cidades tinham estabelecimentos de banhos (os quais a arqueologia tem reconhecido e inventariado) — mais procurados talvez do que seria para desejar, a acreditarmos em alguns pregadores mais austeros; e visse plantas de mosteiros — como o de S. Gall, no século ix, e o de Cluny, no século xi — onde não foram esquecidos... balneários? ⁽¹⁾. Só Paris em 1292 (reinava Felipe o Belo) contava vinte e seis estabelecimentos de banhos.

E, se a *literatura* é a expressão da sociedade, como se tem dito, é preciso convir que o aceio do corpo tinha justo lugar no ideal da Idade Média: o *Romance da rosa*, o *Romance do cavaleiro do cisne*, o de *Godofredo de Bouillon*, além de muitos outros, aludindo a eles em passagens que Enlart cita, são por si (para quem os leia...) um testemunho tanto mais irrefragável quanto menos intencional; revelam mesmo que já nesses «grosseiros tempos» (afinal essa arte começou no paraíso) a água era um dos mais

(¹) Enlart, *ob. cit.*, a págs. 12-13, publica, com a respectiva legenda, a planta do mosteiro de S. Gall (fig. 2).

seguros meios de triunfo da feminina arte de agradar...

Enlart podia, pois, concluir fundadamente: «Entre as numerosas tradições romanas que os bárbaros aceitaram com gosto e a Idade Média tinha a peito perpetuar, força é contar o uso, senão quotidiano, pelo menos hebdomadário, dos banhos, tal como os turcos continuaram a praticá-lo. Não há nada mais falso nem mais injusto, do que julgar, como se tem feito tanta vez, a Idade Média pelo período que nos separa dela: nesta matéria, especialmente, nada se parece menos com os hábitos dos séculos XIII e XIV, que a degradante porcaria do século XVII. Esta mudança radical operou-se no decorrer do século XVI; foi muito completa para poder ser súbita» (¹).

(¹) *Ob. cit.*, pág. 86.—Basta recordar que Luís XIV tomou em toda a sua vida um único banho. As «*leis da galantaria francesa*», o código das boas maneiras da época, aconselhavam como requinte de elegância... lavar as mãos todos os dias com sabão, e o rosto «quase outras tantas veze». Já se repetiu muita vez, o século XVII teve o horror da água fria.

Sobre outro capítulo, deste muito próximo, exprime-se Enlart, a pág. 95 (*Égouts et latrines*), do seguinte modo: «L'autorité municipale obligeait les

Índice curioso sobre esta matéria são certamente os cuidados de limpeza e hygiene havidos para com os doentes nos hospitais.

habitants des villes à avoir des latrines dans leurs maisons et on verra que le moyen-âge connaissait même les latrines publiques, mais au XVII^e siècle, les mœurs étaient devenues grossières, au point que les latrines étaient chose presque inconnue. Les personnes de qualité conservaient l'usage de la chaise percée, mais elles avaient si bien perdu le besoin de dissimulation qui avait fait inventer ce meuble qu'elles en faisaient à l'occasion leur siège d'audience. Pour les gens du commun et pour ceux qui se trouvaient hors de chez eux, tout angle de mur leur était bon, ils étaient toutefois pour préférer les intérieurs, surtout les cheminées. Cette turpitude ne prit fin que peu avant la Révolution! E em nota acrescenta: «Là, (no lugar onde Henrique III foi assassinado...) Louis XIII jouait aux cartes, la duchesse de Bourgogne y tenait cercle de conversation, le duc de Vendôme y déjeunait et y recevait les ambassadeurs. Louis XIV y apportait plus de solennité, mais non plus de mystère. François I se servait de la cheminée, ainsi qu'en témoigne une mésaventure de Bonnivet raconté par Brantôme; de grandes dames se mettaient à l'aise dans leur loge de théâtre; le peuple dans la grande salle du palais, et Louis XIII sur les murs de sa chambre. Henri III, em 1578 voulut que chaque matin on balayât les ordures de la cour et des escaliers du Louvre... C'est seulement pour Louis XVI que Versailles fut pourvu d'un cabinet unique réservé aux souverains».

A julgar pelo *Hotel-Dieu* de Paris, cuja história está feita, e pelos inventários de outras casas de caridade ⁽¹⁾, o asseio e a higiene do corpo não eram menosprezadas; mas, Deus meu!, não se vá julgar os seus hábitos e ideias de higiene pelos nossos (ainda não nascera Pasteur)... Basta dizer que só o *Hotel-Dieu* de Paris chegava a gastar 1.300 vassoiras por ano, que todas as paredes eram caiadas pela Páscoa, que todas as manhãs se lavavam os sobrados, que os doentes ao entrar eram lavados dos pés à cabeça, que aos sábados se lhes lavavam os pés, todas as manhãs as mãos e o rosto, antes da refeição as mãos.

Posso aqui trazer felizmente uma confirmação de origem portuguesa.

O uso da água fria devia ser coisa muito corrente, para que nele se inspirassem

⁽¹⁾ Le Grand, *Les Maisons-Dieu* (in *Revue des Questions historiques*, t. LX, LXIII); *Les Maisons-Dieu et léproseries du diocèse de Paris au milieu du XIV^e siècle*.

Coyecque, *L'Hotel-Dieu de Paris au Moyen Age*, I.
Viollet-le-Duc, *Dictionnaire d'architecture*, art. *Hotel-Dieu*.

algumas cantigas do ingénuo cancioneiro galaico-português.

Já não falo do hábito de lavar a roupa, que deu motivo, por exemplo, à linda cantiga 172 do *Cancioneiro da Vaticana*:

Levantou-se a velida
levantou-se alva
e vai lavar camisas
em no alto...;

mas do hábito de lavar o corpo.

À lavagem dos cabelos se refere a cantiga 291, com sua ponta de galantaria (a cantiga 793 versa o mesmo assunto):

Fui eu madre lavar meus cabelos
a la fonte e paguei-me eu delos
e de mi...

O banho total não é esquecido tão pouco; a donzelinha enamorada, à medida que pega no manto para entrar na água, vai cantando a falta ali do seu amor (cantiga 322):

Se hoje o meu amigo
soubesse, iria migo,
que ao rio me vou banhar...

Que não só o banho de água doce, mas também de água salgada, a que se refere a cantiga 888:

Quantas sabedes amar amigo
creydes comigo a lo mar de Vigo
e banhar-nos hemos nas ondas...

É bem natural que depois destes banhos de água fria, especialmente se a donzela fosse acompanhada do seu amigo, como parece tanto desejava a enamorada da cantiga anterior, deles se passasse muitas vezes aos banhos... de igreja, que também o *Cancioneiro* se não esqueceu de cantar.

Mas quem deseje documentos históricos mais precisos, procure no volume *Leges et Consuetudines dos Portugaliae Monumenta Historica*, e não lhe ficará a menor dúvida sobre o uso frequentíssimo dos banhos.

Citarei um exemplo: os *Costumes e foros* de Castelo-Bom, que se podem datar de 1188-1230, e se encontram a págs. 758. Verifica-se que no século XII havia lá balneário público, aberto todos os dias da semana, — aos domingos, terças e quintas

para as mulheres, nos outros dias para os homens ⁽¹⁾. E o mesmo, com pequena diferença de forma, estabelecem os *Costumes* de Alfaiates (1188-1230), de Castel-Rodrigo (1209), e de Castello-Melhor (1209).

Em certas terras conquistadas aos mouros, a que deu foral, o rei Afonso III reservou para si o rendimento dos banhos — segundo se lê nas cartas de foral de Castromarim (1277), Loulé, Faro e Tavira. E o mesmo tinham feito em Setúbal (1249) os senhores da vila. Mas aqui poderia ver-se a influência de tradições árabes...

O culto pela água fria foi-se perdendo nos tempos mais modernos, cá como lá fora — e, à medida que se vai perdendo, estende-se o reinado da porcaria. O uso dos perfumes torna-se tanto mais excessivo, quanto correspondia a uma necessidade... do nariz.

No século XVI creio seriam os costumes em Portugal menos grosseiros que em França, sob este ponto de vista. Pelo

(1) Rezam assim: — *Mulieres intrent in el bano. Las mulieres intrent in balneum in die dominico, et die martes, et in die iovis: et barones intrent in aliis diebus.*

O costume seguinte fala ainda dos banhos.

menos o *galante* rei de França Francisco I fazia sem-cerimoniosamente o que no paço de D. Manuel um fidalgo se viu obrigado a fazer às escondidas em certa maré de aperto — e causou largo motivo de risota e farta produção poética nos serões da corte. Fica-se ao menos informado que em Portugal se usava ainda das privadas...

As privadas com razão
dão de vós cem mil querelas,
mui agravadas estão
por fazerdes no serão
o que houvera de ser nelas ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Veja-se *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*, ed. de Dr. Gonçalves Guimarães, 1915, vol. IV, págs. 343 e segs. — ... *A um fidalgo que no serão del rei se meteu em uma cheminé, e fez seus feitos num braseiro...*

V

Jus primae noctis

Le «Droit du seigneur» est une question jugée, après les sérieuses études de L. Veuillot et de A. de Foraz em France, de Karl Schmidt en Allemagne.

GUILLEUX

ESTE direito é conhecido também por outros nomes, que vem designados nos manuais de instituições do direito, como *direito do senhor*, *direito de pernada*, *prelibação*, *marcheta* e outros mais duros de ouvir para os nossos ouvidos, ou muito castos ou muito maliciosos...

Não faltou quem visse aí um tributo infame, pago ao senhor pelas noivas, com o preço da sua honra. A primeira obra em que este infame tributo se dá como instituição medieval, é a de Ragueau, *Indice*

des droits royaux et seigneurieux, 1583, mas só como tendo existido além-Mancha. No século XVII generalizou-se em historiografia e depois em... literatura, fazendo larga fortuna.

Houve até um momento em que se fez à roda dele bonito barulho, aí por 1854, como certo deputado francês aludisse a ele na câmara. Martin, defendendo-o, fez servir à causa da picante lenda o seu prestígio académico. Luís Veuillot (que Lemaître retratou admiravelmente nos *Contemporains*, com amoroso tom levemente irónico, que a alma íntegra do formidável polemista lhe teria duramente castigado) atreveu-se então, contra todos como sempre, com a opinião corrente: data daí o seu livro *Le droit du seigneur au moyen âge*.

O assunto foi tratado tão com pulso de mestre, que o adversário não respondeu... Mas outros vieram mais tarde, como A. de Foraz em França e K. Schmidt na Alemanha, confirmando, por melhor inteligência dos textos medievais, a falta de base histórica daquela discutida lenda ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Schmidt, *Jus primae noctis*, Friburgo, 1881; A. de Foraz, in *Revue des Questions historiques*, t. I,

Nada supre a leitura das análises exegéticas a que aqueles autores sujeitaram os textos comprometedores. Dessa análise verifica-se afinal que eles ou são apócrifos ou mal interpretados. Uma errada compreensão dos termos empregados, por ignorância dos usos e costumes feudais, muitas vezes de grosseiro simbolismo, é quase sempre (quando os documentos não são apócrifos) o frágil fundamento em que se apoia o pretendido *direito do senhor*. Se ele havia também abadessas que gozavam do mesmo direito...

O «direito do senhor» é hoje questão julgada. Admite-se para a Europa setentrional a mesma conclusão que o falecido professor de Direito, Dr. Marnoco e Sousa, assim formulou para a Península, nas suas lições de *História das Instituições do Direito Romano, Peninsular e Português*, 1910, pág. 166: «Entre os tributos que os colonos e vassallos tinham de pagar aos senhores, ainda merece menção a prestação que lhes

pág. 95; t. vi, pág. 304; t. xiv, pág. 702. Veja-se também Alès, *Dictionnaire de la Foi catholique*, artigo *Le droit du seigneur* de P. Guilleux.

deviam dar, quando casavam as suas filhas, chamadas *osas* ou *huesas*, e que parece ter por origem a renúncia feita pelo senhor do direito de conceder licença para o casamento, e não maus usos contra as mulheres, que não se encontram provados pelos documentos».

Com efeito, o *jus primae noctis* tem, segundo os casos, dupla origem: eclesiástica e feudal.

Eclesiástica: — neste caso corresponde à disciplina da Igreja que aconselhava aos recém-casados, por amor do respeito mútuo e da virtude da continência, se abstivessem de coabitar nos primeiros dias do casamento. Muitos na Idade Média a consideraram obrigatória em consciência. E naqueles tempos em que as paixões eram mais enérgicas e brutais, não se pode deixar de reconhecer que esta disciplina tinha grande função educadora, ensinando o homem a dominar-se. Mas muitos deviam ser os fiéis que a consideravam demasiado severa, e procuravam substituí-la por alguma boa obra, a esmola, por exemplo, — esmola análoga à que satisfazem hoje os católicos pela obrigação do jejum ou da abstinência, tomando o *sumário da bula*. Foi esta com-

pensação pecuniária que alguns homens da Igreja às vezes exigiram, como devida a título de *jus primae noctis*.

E feudal: — e neste caso corresponde à dependência em que o servo da gleba estava desta e do senhor. Ligado à terra, não podia o servo abandoná-la e estabelecer-se noutra. Resultava daqui, os casamentos entre pessoas de terras diferentes estavam sujeitos à licença senhorial. Por tais licenças se estabeleceu muitas vezes um imposto, que era percebido a título do «direito do senhor»; o próprio casamento entre pessoas dum mesmo senhor deu também lugar por vezes à recepção desse imposto. Este «direito do senhor», que ele se arrogava sobre os homens da sua terra, traduzia-se às vezes por símbolos ou por palavras que chocam a sensibilidade moderna, mais apurada. Mas não tem nada que ver com o aviltante costume que se disse. Que tivesse havido abusos por parte de senhores brutais, basta conhecer a natureza humana para o acreditar; e até o direito feudal nesses casos cominava contra o senhor, muitas vezes, a perda da autoridade sobre o servo (que ficava livre). Mas direito reconhecido, não.

Como é que um costume tão contra a natureza (o qual a Antiguidade, que conheceu tantos, não conheceu esse) poderia existir *como um direito* na Idade Média — sem protesto de alguma nobre consciência; sem reclamação do terceiro-estado, que algumas vezes se fez ouvir bem alto; sem condenação da Igreja, que defendia a virgindade como a mais bela flor moral, e a santidade do matrimónio contra os próprios reis? Nem a consciência estava tão perdida, que todo o brio moral tivesse desaparecido; nem esses pobres vilões tão envilecidos ou escravizados, que não rissem, com o seu grosso riso, dos nobres e dos homens da Igreja, em sátiras libérrimas...

Pelo contrário, contra ele protesta o ideal de pureza feminina (sem falar sequer no sentimento comum da própria dignidade) que a arte medieval exprime numa linguagem a todos acessível: «A mulher não sai da Idade Média tal como tinha entrado. Há nela uma profundidade de candura, de pureza, que só o Cristianismo ensinou à mulher» (¹).

(¹) É. Pécaud et Ch. Baude, *L'Art*, 11.^a ed., pág. 146.

Em Portugal, já Santa Rosa de Viterbo, no século XVIII, depois de estudar alguns forais e outras fontes de direito, onde se encontra, com o nome de *osas*, vestígios do tributo que em certos lugares e condições as noivas pagavam para se celebrarem as bodas, concluía que «o devorante fogo da torpeza, que, mesmo por autoridade pública, abrasou antigamente os nossos vizinhos, nunca jamais se ateou entre os honrados Portugueses» (1).

E efectivamente, à vista dos documentos citados, outra coisa se não pode concluir, senão a existência desta contribuição ao senhorio da terra, pela licença de casar (contribuição aliás que não parece ter sido geral). Não obistou isto, porém, a que outros, como Fonseca Benevides, fundando-se nos textos citados por Viterbo, admitissem a existência da ignominiosa prelibação, embora a título excepcional (2).

Vem talvez o facto, de Santa Rosa de Viterbo não conseguir emancipar-se da crença nas origens imorais do direito do

(1) *Elucidario*, palavra *osas*.

(2) *Rainhas de Portugal*, 1878, pág. 28.

senhor. Pelo menos, não é suficientemente explícito em distinguir entre contribuição devida pela licença de casar e entre contribuição devida pela remissão dum pretenso direito ofensivo da dignidade feminina.

Negando que o direito do senhor em Portugal excedesse os limites da moral cristã, Viterbo admite todavia que noutros países ele abandonava à sensualidade dos bárbaros barões a honra das noivas.

Abona-se com dois documentos, para o sustentar: — as chamadas leis de *Regiam majestatem*, para a Escócia; e um duvidoso processo levado perante o Tribunal do Arcebispo de Bourges (Bruges, traduz Viterbo), em que era autor certo cura, que pretendia haver a primeira noite das casadas, segundo o costume (dizia ele) de seus antecessores.

Ora, em relação às leis de *Regiam majestatem*, para encurtar razões, basta ler o que nelas se estabelece sobre a prestação da marqueta: e concluir-se-á, com os melhores legistas ingleses, que tais disposições visavam a combater os maus costumes. Não se pode ver aí um direito semelhante ao que se imagina, o qual atingiria todas as donzelas, quer nobres, quer servas.

Em relação ao processo do cura de Bourges, é justamente reputado apócrifo: alude a esse duvidoso processo certo jurisconsulto do século xvi, Nicolau Bohier (Boério, diz Viterbo, dando-lhe sabor português), cujas *Decisiones* foram publicadas dezoito anos depois da morte, sendo muitas das sentenças, conforme já notara um contemporâneo, obra de rapazes, e portanto mais que suspeitas. Esta é uma delas: por um lado, Boério não fala dela, embora o devesse, numa obra sobre o casamento, publicada em sua vida; por outro lado, nem os curas eram senhores feudais, nem (se aquele o fosse) o tribunal competente era o tribunal eclesiástico, nem (a não ser que estivesse doido) num tribunal eclesiástico qualquer padre se atreveria a reivindicar como direito um sacrilégio e um adultério. Bem se está a ver que a história do tal picante processo foi brincadeira de rapazes...

A miséria do povo

... [les serfs] n'éprouvent jamais
le tourment de la misère ou l'effroi
d'y tomber.

CONDE DE SÉGUR



UITA gente continuará ainda a falar tranquilamente, sob palavra de Michelet e outros, na negra miséria do povo durante a Idade Média, chegando-se a dizer recentemente, em estilo oratório, ao trabalhador de hoje: «ignorarás que os teus antepassados também trabalhavam indefessamente, dando-se por felizes quando encontravam raízes e talos que lhes permitissem enganar a fome» ⁽¹⁾.

Esta história de os pobres vilãos de

⁽¹⁾ J. T. da Silva Bastos, *História da Censura Intelectual em Portugal*, Coimbra, 1926, pág. 337.

outrora se alimentarem, nos dias felizes, de... raízes e talos, deve remontar aos dizeres de algum velho cronista (a ter base histórica) — que se referia a anos 'excepcionais de fome.

Os cronistas — querendo interrogá-los criticamente — relatam em regra casos particulares e excepcionais, que, pela 'estreiteza do horizonte intelectual, assumem proporções de acontecimentos universais; e, quando a sua mesquinha filosofia histórica os não avulta, exagera-os às vezes a sua imaginação exaltada, como a desse pobre visionário Raul Glaber, de quem Gebhart escreveu, numa linguagem certamente mais elegante que a do triste monge, que «parece ele vivera no fundo de alguma cripta de catedral românica, à luz de uma lâmpada sepulcral, não ouvindo senão gritos de angústia e soluços, o olhar fixo sobre um cortejo de figuras melancólicas ou terríveis, *aegri somnia*» ⁽¹⁾.

É Glaber efectivamente quem nos diz que alguns se alimentavam de raízes e até de carne humana... — mas por ocasião da

(1) *Moines et Papes.*

terrível fome do ano 1033, que (nota ele) afligiu igualmente a ricos e a pobres, ou, na linguagem do tempo, a *maiores* e a *menores*. Leiam-se no original as cenas macabras de que o monge ouviu falar horrorizado, e nos horrorizam ainda a nós ⁽¹⁾. Mas (notando de passagem que sobre a sua crítica, ou melhor, sobre a falta dela, nem vale a pena já falar) pode fazer-se de um caso particular, que não é sem exemplo nos tempos modernos, a lei geral da condição económica do povo na Idade Média?

... O que não quer dizer que não fosse a fome infelizmente facto muito frequente na Idade Média, ainda que geralmente *localizado*. A falta de meios de comunicação, as dificuldades alfandegárias mesmo adentro do país (direitos de *portagem* e *peagem*, por exemplo, entre nós), a ausência de instituições de crédito e o estado de insegurança pública dificultavam o comércio, e com ele a circulação de géneros. Sucedia assim que, ao lado duma região que nadava em abundância, outra se via muitas vezes a braços com a fome, como eloquentemente denuncia

(1) Migne, *Patrologia Latina*, vol. 142, col. 675-8.

a frequente, flagrante diferença de preços dos mesmos géneros em regiões bastante vizinhas (¹).

Afirmar, porém, que na Idade Média o povo se alimentava de raízes e talos 'equivale a afirmar que no século XIX se alimentava de ratos — porque tal parece ter sucedido no cerco de Paris. A alimentação do povo na Idade Média deve ter variado segundo os lugares e os tempos — mas pode-se afirmar, como regra geral, que ele não carecia dos meios necessários à subsistência.

Interrogando com Langlois, por exemplo, os fabliaux — que 'exageram pela caricatura a condição miserável dos vilãos, como é próprio da sátira — verifica-se que (ainda quando se pretende amesquinhar a vida e a miséria do vilão) a sua alimentação compreendia, não só o rábano, o alho, a cebola, mas também o pão, as favas, as couves, os ovos, o leite, o queijo.

Pains et lait, et eues et fromage
C'est la viande del bochage.

(¹) Veja-se Gama Barros, *História da Administração pública em Portugal nos séc. XII a XV*, t. II, 1896, págs. 172 e segs.

Julgou aquêle autor que a carne entrava em pequena proporção na mesa do pobre, e assim o parece indicar a passagem citada — sem advertir que é lei do género satírico exagerar as coisas. Seguramente na mesa do pobre não podia entrar, tão abundantemente como na do rei, o bom do capão, e do cabrito, mais do lombo de vinha de alhos, de que fala o nosso Cancioneiro ⁽¹⁾, mas não oferece dúvida, a carne era de consumo ordinário. Produzia este efeito o seu baixo preço, em relação aos tempos modernos. O Visconde d'Avenel fez esse cálculo para a França, nos séculos XIII, XIV e XV, e concluiu que «a carne era alimento de consumo diário — de primeira necessidade — segundo então se julgava» ⁽²⁾. E o baixo preço da carne é em grande parte consequência da abundante criação de gados, que a extensão dos incultos e o direito consuetudinário limitativo da propriedade favoreciam (era permitido, com certas restrições, o logradouro das pastagens das terras incul-

⁽¹⁾ *Cancioneiro da Vaticana*, cant. 1084.

⁽²⁾ *Paysans et Ouvriers depuis sept cents ans*, 1913, pág. 192.

tas, ainda particulares, assim como o corte de lenha nas matas). Acrescente-se ainda a abundância da caça, nesses tempos em que grande parte do solo não era arroteado: dar-lhe guerra era então até certo ponto uma necessidade da agricultura.

Para nos referirmos especialmente a Portugal, os documentos falam-nos, como elementos principais da alimentação, — do pão de centeio e de milho alvo, simples ou misturado, da carne, e em especial da de porco, da galinha e dos ovos, do leite, manteiga e queijo, das frutas, sobretudo as castanhas, das hortaliças e legumes, do mel e do vinho...

A alimentação aproximava-se do que é ainda hoje, com estas diferenças mais importantes: — consumo maior dos lacticínios; grande uso do mel, que fazia as vezes do açúcar; substituição das favas, ervilhas e feijão, e ainda das castanhas, no consumo ordinário, ao consumo actual da batata; desconhecimento dos géneros coloniais revelados pelas Descobertas, como o chá e o café...

Não se fala de «talos e raízes»; raízes e talos comemos nós hoje em grande proporção, dada a larguíssima extracção, por exemplo, da batata, que ainda não era conhe-

cida. A mesa era mais ou menos farta, consoante os meios de cada um. E até, como já notou Alberto Sampaio, «a mesa do povo não se distinguia muito da dos cavaleiros nobres». E isto por várias razões: — não só era frequente os nobres comerem com os populares, mas ainda lhes entregavam facilmente a criação dos filhos (o que denota grande semelhança no teor de viver); as obrigações da comida fornecida aos mordomos reais, por ocasião da cobrança das rendas, provam que aquela não excedia o orçamento doméstico dos vilãos; a sobriedade da mesa real nos primeiros reinados, segundo o testemunho de alguns documentos ⁽¹⁾, era grande.

Qual era ao certo a situação económica do povo na Idade Média? Esta questão não comporta seguramente uma resposta precisa, que se aplique a todas as regiões e a todos os períodos, pelas razões já alegadas. Em rigor, não se poderá passar além de monografias locais.

(1) Alberto Sampaio, *As vilas do Norte de Portugal* (em — *Estudos históricos e económicos*, vol. I, 1923, cap. VIII e cap. XIII, págs. 217 e segs.); Gama Barros, *ob. cit.*, t. IV, 1922, págs. 52 e segs.

Mas importa desde já distinguir entre *miséria* e *conforto*. Se da primeira se não pode fazer a lei geral da Idade Média, o segundo era-lhe desconhecido. O conforto é fruto recente do aumento enorme da produção pelo maquinismo moderno e da suavização dos costumes. A ciência aplicada aumentou prodigiosamente a riqueza (o que não é o mesmo que dizer: a felicidade): um dos seus efeitos é a nivelção dos gozos. As classes populares gozam hoje, nos povos mais civilizados, dum conforto, que desconheciam os soberbos senhores medievais.

Que Idade Média não significa miséria, pode concluir-se afoitamente, parece, de duas ordens de factos: — em relação ao servo da gleba, da natureza do vínculo senhorial, que, se ligava o homem à terra, também ligava a terra ao homem, garantindo-lhe a subsistência; — e em relação ao artífice, da organização do trabalho mecânico, como então se dizia entre nós, nas terras onde o princípio da corporação se desenvolveu, assegurando protecção ao trabalho e limitando a concorrência.

Em relação ao *servo da gleba*, a *natureza do vínculo senhorial*. Se o servo da

gleba estava preso à terra, em compensação a terra assegurava-lhe uma existência livre da preocupação do dia de amanhã, vantagem preciosa em todos os tempos, e mormente nesses de insegurança pessoal. Enquanto ele cultivava a leiva, o senhor velava pela sua tranquilidade. Não podia abandoná-la, mas também não podiam arrancá-lo a ela; e as suas obrigações eram determinadas. Devia ao senhor certas prestações em gêneros e em trabalho, pela terra que o sustentava; e, se o ano era mau, no senhor encontrava assistência, enquanto o colono livre corria o risco de morrer de fome. Se não possuía a liberdade, possuía ao menos a garantia de... viver (que nem sempre possuem os livres operários de hoje). «Certos — repete Funck-Brentano, com o conde de Ségur, a respeito dos servos franceses da Idade Média — certos de terem assegurado o sustento, casa e lenha, pelo produto do seu trabalho ou por mercê do senhor, e estando assim ao abrigo de todas as necessidades: não experimentam nunca o tormento da miséria ou o receio de caírem nela» ⁽¹⁾.

(1) *Le Moyen-Age*, 4.^a ed., pág. 15.

Em relação ao *artífice*, a *organização do trabalho mecânico*. Pode-se, com efeito, supor, com Giry e André Réville, que a condição económica do operário medieval o punha em regra ao abrigo das mais urgentes necessidades — considerando que os objectos industriais se vendiam a preços bastante elevados, a concorrência era quase nula, o número de operários indirectamente limitado pelas restrições à entrada na profissão, e em comum o trabalho do patrão e dos operários. «Numa palavra, ausência de grandes fortunas industriais, abastança quase igual dos diversos mestres do mesmo ofício, parte considerável levantada sobre o produto da venda pelos salários dos operários: tais foram provavelmente os caracteres salientes daquela condição económica» ⁽¹⁾.

Um parêntese aqui, para notar que, pelo que diz especialmente respeito à organização e legislação do trabalho, é com estranha surpresa que se descobre terem

⁽¹⁾ Lavissee et Rambaud, *Histoire Générale*, t. II, pág. 530 (Le commerce et l'industrie au moyen-âge). — O Visconde d'Avenel combate, não o relativo bem-estar dos oficiais mecânicos, mas a influência predominante da corporação nesse estado.

sido então realidades algumas das mais avançadas reclamações de hoje: — por exemplo, a organização profissional (corporações dos mesteres), supressão de intermediários parasitas entre o produtor e o consumidor e legislação contra os açambarcadores, garantia do trabalho aos que viviam dele, patronato acessível a todos os mesteirais, funcionamento regular de uma jurisdição profissional, assistência aos membros indigentes da profissão, a chamada «semana inglesa» de trabalho, proibição do trabalho nocturno, etc.!

As induções acima expostas são documentadas pelas estatísticas de preços, elaboradas pelo Visconde d'Avenel, segundo dados revelados pelos arquivos ⁽¹⁾.

(¹) A sua grande obra *Histoire économique de la propriété, des salaires, des denrées et de tous les prix en général, depuis l'an 1200 jusqu'en l'an 1800*, foi duas vezes coroada pela Academia das Ciências Morais, publicada pela Imprensa Nacional por conta do Ministério da Instrução, e mereceu aplausos dos maiores economistas franceses. D'Avenel resumiu a grande obra, na parte que nos toca aqui, em *Pay-sans et Ouvriers depuis sept cents ans*, 5.^a ed., 1913. — Algumas das teorias de d'Avenel foram rectificadas por Hauser, *Ouvriers du temps passé, XV^e et XVI^e siècles*; e alguns dos seus juízos não são aceites de todos.

Não cabe nas ensanchas deste leve estudo crítico a pesada erudição de d'Avenel; mas, a título de exemplo, não virá fora de propósito citar textualmente esta sua inesperada conclusão sobre o orçamento alimentar do trabalhador medieval (refere-se ao jornaleiro agrícola, o trabalhador da ínfima classe, nos últimos séculos da Idade Média): «O orçamento alimentar é hoje cerca de 9 % menos pesado do que então (todos estes valores são referidos aos tempos anteriores a 1914). É certo, porém que os salários são hoje menores de 13 %, do que no período de 1200-1600. Por consequência a posição do jornaleiro seria idêntica em 1899, e até um pouco inferior — 4 % — no aspecto da alimentação, à que era de 1200 a 1600» (1).

Este inquérito foi feito igualmente sobre as demais despesas necessárias do pobre, como vestuário, casa, lenha, luz, mobiliário — chegando d'Avenel a estes resultados, para o período restrito de 1201-1350: «Pode-se admitir que durante este período de cento e cinquenta anos em que se opera

(1) *Paysans et Ouvriers...*, pág. 218.

a abolição da servidão (1201-1350) o orçamento do pobre se equilibrou quase do mesmo modo que no fim do século XIX... De 1200 a 1350, o dia de trabalho dá-lhe tanto como hoje; de 1351 a 1526, dá-lhe mais, primeiro uns 20 % de 1351 a 1400, depois 33 % de 1401 a 1450, enfim 50 % de 1451 a 1475, e 25 % de 1476 a 1526» (1).

Há alguns elementos para fazer um estudo semelhante em Portugal. Cito, por exemplo, a Lei de 26 de Dezembro de 1253, que taxa o salário dos moços de lavoura, assim como o preço dos principais artigos de comércio. Para bem apreciar o valor destes preços é preciso conjugar estes três elementos: valor da terra, valor do trabalho e preço dos géneros de primeira necessidade.

(1) *Paysans et Ouvriers*, pág. 286.

VII

A anarquia feudal

... le Moyen Age est et restera
l'âge héroïque de la société chrétienne.

MONTALEMBERT

No espírito dos homens do século XVIII, a Idade Média representou-se exclusivamente como época de anarquia e opressão: feudalismo queria dizer regime que vivia normalmente do rapto, da violência, do banditismo, da crueldade; foi a época da tirania feudal, e está dito tudo.

Que tenha o feudalismo visto graves e frequentes injustiças, as quais a rudeza dos costumes tornava ainda mais bárbaras mas menos sentidas: quem há aí que possa, com conhecimento de causa, contestá-lo? A ausência de uma forte autoridade pública, que às nossas sociedades garante a sua ordem geométrica, se assim me é lícito

exprimir (sem contudo assegurar sempre eficazmente o reinado da justiça e matando até as liberdades particulares) ⁽¹⁾ explica que na sociedade feudal fosse frequente a guerra privada, a desordem resultasse do recurso vulgar à força, o direito tivesse

⁽¹⁾ São sempre actuais estas palavras de Montalembert:

«... fico tristemente impressionado pelo espectáculo do abaixamento, da fraqueza, da impotência crescente de todo o homem tomado em si, na sociedade moderna. Esta estúpida e servil apoteose da sabedoria e do poder das massas não ameaça, ao mesmo tempo, extinguir toda a iniciativa pessoal de qualquer forte originalidade, e aniquilar todas as altivas susceptibilidades da alma assim como o génio da vida pública? Não estaremos condenados a ver toda a distinção e toda a hierarquia, toda a nobreza e toda a independência, submergidas nessa servidão invasora e corruptora que se exerce em nome da onnipotência do número e que degrada os homens até ao ponto de amarem a mesma servidão? A liberdade e a dignidade do indivíduo não correm o risco de desaparecer sem remissão na soberania absoluta do Estado, esse déspota que não morre e passeia já a sua irresistível e impiedosa rasoira por sobre um leito de poeira humana?» — Le Vrai et le faux Moyen Age, na Introdução à sua obra Les Moines de l'Occident.

que socorrer-se das armas para se defender, a independência pessoal conduzisse muitas vezes à indisciplina e até ao banditismo.

Mas seria bem pueril a filosofia histórica daqueles que não vissem no feudalismo senão as desordens, como se a história da humanidade se costumasse escrever apenas pelos arquivos do registo criminal. Não o compreendem os que se não elevam a vistas mais profundas e mais gerais: urge considerar o feudalismo nas circunstâncias históricas que o geraram, para bem medir o progresso social que ele representa. A organização feudal foi a expressão natural das necessidades sociais do tempo: criou-se, como uma espécie de polícia militar, pela necessidade de assegurar a defesa social; manteve-se forte enquanto correspondia a essa necessidade, como o órgão à função; e, quando, em vez de ser uma *função* passou a ser uma *tradição*, pelo aparecimento de novos órgãos sociais, declinou sob os ataques da realeza e do povo, acabando nessa dourada nobreza doméstica que enchia, de joelho curvado, à cata de favores, as antecâmaras dos paços da monarquia absoluta.

Há uma página notável de Taine, no *Ancien Régime*, que se resume aqui, segundo Guiraud ⁽¹⁾, pela sua meridiana clareza:

1.º Na anarquia que acompanhou a dissolução do império carolíngio e as grandes invasões do século IX (normandos, sarracenos, húngaros), constituiu-se uma *élite* de proprietários-soldados, que foram os primeiros senhores feudais.

2.º A sua autoridade impôs-se, porque protegiam as populações contra os males da invasão e da guerra, — asseguravam na anarquia certa disciplina social. Foi, pois, pelos serviços que prestava que se estabeleceu o feudalismo.

3.º Por uma espécie de divisão do trabalho, os nobres feudais encarregaram-se da guerra e de tudo que lhe dizia respeito, da polícia, da justiça e outras atribuições dos governos desaparecidos; e, em compensação, a eles começaram a ser pagos os impostos outrora devidos a estes.

4.º Estes impostos eram pagos não só

(1) *Histoire partielle, Histoire vraie*, Paris, 1914, vol. I, pág. 222.

em dinheiro (o que raro sucedia), mas em serviços pessoais ou em contribuições em géneros.

5.º Os direitos *banais* foram estabelecidos pelo senhor, como compensação de serviços públicos que estavam a seu cargo, — alguma coisa de semelhante aos monopólios modernos.

Longe de assentar essencialmente sobre a anarquia e a opressão, a organização feudal (se se quer descer ao fundo da instituição, procurando descobrir o princípio informador) baseia-se sobre a noção do *patronato*. É uma extensão da família, donde deriva, — como significa, na linguagem do século XI, a palavra *família*, que se aplica a todas as pessoas reunidas sob o governo do mesmo chefe feudal. O senhor é considerado como um pai, que deve a todos os seus vassallos protecção, assistência e subsistência; num poema do tempo certo barão chama-lhes a sua «parentela» (¹).

Ele é o braço forte que vela pela segurança dos seus, como membros da família. Funck-Brentano vê desenvolver-se

(¹) *Ogier le Danois*, v, 4932.

aqui a «grande virtude da Idade Média: o amor» ⁽¹⁾.

Este patronato, por sua vez, baseia-se num *livre contrato* que regula os direitos e deveres recíprocos. Variando consoante as circunstâncias, estas relações conservam muito do carácter familiar: o vassalo deve sempre estimar a seu senhor, como o filho ao pai. Fica ligado a ele por deveres de fidelidade, auxílio e conselho. Os homens do mesmo feudo sentem-se estreitamente unidos: e assim como o designavam com o nome de *família*, designam-no também com o nome de *pátria*. É este sentimento de união e amor que exprime o autor de *Renart le nouvel*, dizendo que «a senhoria tornou forte a pátria pela concórdia».

Através deste contrato, reconhece-se como sentimento feudal por excelência o sentimento do *valor pessoal*, da *dignidade individual*, da *liberdade própria*. Os fortes laços feudais, se supõem como nó essencial a *pessoa humana*, conduzem por outro lado ao desenvolvimento da sociabilidade, pela rede que estabelecem de direitos e deve-

(1) *Le Moyen-Age*, pág. 155.

res recíprocos, livremente aceites. Não viu Comte neste progresso da sociabilidade humana um dos principais serviços da sociedade católico-feudal à civilização?

As virtudes mais características que tal regime exige e forma são: a fidelidade à palavra dada, a lealdade militar, a dedicação pessoal, a honra. A honra justamente é sentimento novo, que os antigos nem tinham palavra para traduzir.

Estas virtudes floresceram com especial cultivo, sob a bênção da Igreja, na Cavalaria, que perfuma a dureza dos séculos medievais com seu lirial idealismo — em que tem papel saliente a defesa da fé, o culto da mulher, a protecção da viúva e do órfão, o amor da justiça. A honra, a lealdade, a cortesia — são as virtudes por excelência do cavaleiro; e o seu prestígio místico vai inspirar durante muito tempo a literatura cavalheiresca.

Se a história do ideal duma sociedade não é bem a mesma coisa que a história dessa sociedade, define pelo menos o movimento íntimo que a anima: é a luz através da qual ela se pode compreender profundamente.

O feudalismo foi um período de grande indisciplina social; mas lutou heròicamente para a vencer. A *paz de Deus*, a *trégua de Deus* e outras generosas tentativas provam o sentido das aspirações colectivas.

A instituição feudal, na sua lógica intrínseca, era uma forte organização de protecção e auxílio, fundada em vínculos de afeição e no sentimento da liberdade pessoal, e gerava belas virtudes individuais, domésticas e sociais.

À sombra do castelo se reorganizou a família, se começou a cultivar e povoar a terra, se formaram as vilas (nos primeiros tempos feudais, nota F.-Brentano ⁽¹⁾, as palavras «vila» e «castelo» são sinónimas), e nasceu a poesia e as artes. Le Play comparou o castelo a um atelier militar, cujo trabalho consistia na protecção do trabalho agrícola, industrial e comercial, que não podia realizar-se senão devido àquele. Enquanto o senhor vive armado — o vilão lavra, semeia e espera colher. «Naquele tempo, diz o autor da *Crónica de Espanha*, os barões, a fim de estarem sempre prontos, conservavam os

(¹) *Ob. cit.*, pág. 21.

cavalos nas salas onde dormiam com suas mulheres».

Se a independência feudal, sobretudo o privilégio da guerra privada, gerava a indisciplina social, por outro lado desenvolvia os sentimentos de responsabilidade, de energia, de altivez, de bravura. A bravura ocupa grande papel no ideal cavalheiresco da Idade Média:

«Mieux vaudrait être mort que couard apelé»,

diz certo velho poema.

Apesar de todas as desordens do feudalismo, uma civilização brilhante nasceu dessa sociedade incompreendida, como flor que brota dum solo fecundo.

Com se dizer que «a paz é na Idade Média um regime de excepção», como Langlois, (notando-se aliás que 'essas guerras raro eram sangrentas) ⁽¹⁾, a terra foi culti-

⁽¹⁾ Na renhida batalha de Andelys (1119), por exemplo, entre o rei de França e o rei de Inglaterra, na qual tomaram parte 900 cavaleiros, *sòmente morreram três!* Um cronista do tempo, Orderic Vital,

vada, o comércio desenvolveu-se, a indústria renasceu e progrediu; apesar de toda a «opressão católico-feudal», o povo, nascido à sombra protectora do castelo do senhor, liberta-se para formar o terceiro estado, o espírito afirma-se por uma «actividade intellectual enérgica e variada», a poesia embalsama as almas com a ingénua frescura da sua inspiração, e as artes afirmam-se maravilhosamente, num esplendor nunca excedido.

Se a catedral gótica é, como se tem dito, a expressão suprema da Idade Média, haverá sempre lugar de repetir com Langlois: «Fica a gente confundida diante dos recursos materiais da sociedade que, sem esforço aparente, levantou em tão pouco tempo tantas catedrais gigantescas, edificadas com o maior cuidado. Mas o assombro aumenta de ponto ao considerar que, além dos edifícios religiosos, os homens dos séculos XII e XIII construíram outros edifi-

narra assim o facto: — «Estavam todos revestidos de ferro. Por temor de Deus e por cavalaria, tinham mais a peito fazer prisioneiros que matar. Guerreiros cristãos não sentem sêde de derramar sangue.

cios muito diferentes, que não chegaram até nós, quase tão consideráveis como aqueles»⁽¹⁾:

Que época da história cristã, atentas as circunstâncias, fez mais, ou sequer tanto? De maneira geral, poderá perguntar-se, imitando Funck-Brentano na conclusão à história da França feudal⁽²⁾: — Quem celebrará, em termos dignos dela, a época dos castelos e das catedrais, das cruzadas e dos torneios, a época das ordens religiosas, da cavalaria e das comunas, das canções de gesta e dos *fabliaux*?

Pelo que nos diz especialmente respeito como portugueses, alguns historiadores, que procuram mais a nota dramática que o sentido profundo da vida histórica, tem insistido excessivamente nas desordens reveladas, por exemplo, nos *Livros de Linhagens*, como se não houvesse ao lado disso o ingénuo lirismo dos *Cancioneiros*, e as páginas épicas da Reconquista, e o heróico idealismo religioso das *Legendas dos santos*. É preciso advertir, com o sábio Gama Barros, que em

(¹) *Histoire Générale*, de Lavissee e Rambaud, II, pág. 584.

(²) *Le Moyen-Age*, pág. 404.

todas as épocas nos aparece lado a lado «o bem e o mal» e que «importa não esquecer que à nobreza cabe de direito um quinhão considerável nos factos que ilustraram a história pátria» (1). Muito se engana quem ignora isto: que na maioria dos casos o bem não deixa história...

(1) *História da Administração Pública em Portugal nos séc. XII a XV*, t. I, 1885, pág. 476.

VIII

O obscurantismo medieval

... a Idade Média não foi, como erradamente lhe tem chamado, um eclipse total da inteligência.

LATINO COELHO

Pois não é certo — há ainda quem pergunte admirado — que o espírito humano renasceu no século xv, depois da letargia de um sono milenário? — Não, nesta altura da crítica histórica cremos não ser lícito afirmar, senão aos ignorantes (esses têm liberdade de dizer... tudo), a perfeita equivalência destes dois termos: Idade Média e obscurantismo.

Certamente a Idade Média e os tempos chamados «modernos» não podem comparar-se, nem quanto a extensão da instrução, nem quanto a espírito científico. Faltaram-lhe as duas alavancas poderosas, respectivamente, da difusão da cultura e de uma

sã educação intelectual — imprensa e disciplina científica.

Mas alcunhar de obscurantista a época que lançou no solo da Europa as sementes da nossa civilização é grosseiro erro histórico. Nascida do seio das ruínas apocalípticas das grandes invasões, em que (quanto é lícito julgar) a civilização devia perecer, se a Igreja, como a arca de Noé, não tivesse salvado a bordo dela o que da antiguidade merecia sobreviver: a Idade Média é o período heróico das grandes sementeiras dum mundo novo. Quanto melhor se estuda, tanto mais se reconhece que mergulham nela as raízes mais fundas da nossa civilização. Hoje já ninguém representa a Renascença como o súbito esplendor do sol após a espessa noite gótica, como queria Rabelais; pelo contrário, cada vez se impõe mais a concepção que a representa como flor brotando do fecundo solo medieval. As origens da Renascença perdem-se no heróico esforço civilizador da Idade Média.

É aqui lugar de fazer a mesma observação de Brentano, a propósito das ciências⁽¹⁾. A instrução, como as ciências,

(1) *Le Moyen-Age*, pág. 190.

progride continuamente. Os últimos, aproveitando-se dos trabalhos dos predecessores, fazem avançar o saber com as suas descobertas pessoais. Mas por efeito da própria parte em que aumentaram este, fazem esquecer a herança recebida (sem a qual não seriam possíveis os novos progressos). Na herança da geração que nos precede, não vemos geralmente o que ela mesma recebeu das gerações anteriores. Todos os começos são em regra obscuros.

Quem poderá dizer suficientemente tudo o que a Idade Média fez de grande: as universidades, a *Divina Comédia*, a *Suma* de S. Tomás de Aquino, as grandes invenções, as descobertas geográficas, as cate-drais, e santos admiráveis como S. Francisco de Assis?... Carlyle pensava que essa admirável civilização feudal e episcopal foi «a coisa mais elevada» que fez ainda a nossa Europa (¹).

§ 1.º — Instrução

No terreno da instrução, por exemplo, a Idade Média lutou por divulgá-la e desen-

(¹) *Les Héros*, trad. de Izout, 1918, pág. 22.

volvê-la — cabendo-lhe a glória de acender por toda a parte as luzes do saber no meio da barbárie germânica.

A Igreja tem aqui glorioso papel. Educadora dos povos bárbaros, ministrou-lhes, com o catecismo, as primeiras letras. Herdeira da brilhante civilização clássica, comunicou-a largamente, organizando o ensino. Promoveu a criação de escolas paroquiais, monásticas e episcopais; e, se a instrução ficou eclesiástica, embora se ensinassem as ciências e as belas letras e às mais célebres escolas acorressem alunos de todas as partes (que não só clérigos), é que só ela então era a guarda do saber ⁽¹⁾.

Já no tempo dos carolíngios, cuja dinastia, segundo Renan dizia, «faz época na história do espírito humano», o bispo Teodulfo

(1) Do carácter eclesiástico da instrução, dá fé a língua: a palavra *clérigo*, na Idade Média, significa não só o homem que recebeu ordens, mas também o que é *instruído, ilustrado* (de tal sorte *instrução* e *clero* andavam *unidos*). Dizia-se *muito clérigo* em cânones, *grandemente clérigo* em belas letras. Em inglês como em francês a palavra *clerc* ainda hoje significa escrevente; mas à semelhança da Idade Média, nós dizemos também *leigo* num assunto, aquele que o desconhece.

ordenava: «que os padres sustentem escolas nas vilas e aldeias e instruam gratuitamente as crianças, sem recusar no entanto o que os pais possam espontâneamente dar-lhes»; esta palavra de esperança, que Langlois cita ⁽¹⁾, formula o programa do ensino primário na Idade Média, ao qual ela se esforçou, quanto os males do tempo lho permitiam, por ser fiel.

Acima deste, nos mosteiros e nas catedrais (o concílio de Latrão de 1179 determinou que em todas as catedrais houvesse um *mestre-escola* que ensinasse as crianças pobres, donde a dignidade canonical com este nome) foram notáveis algumas escolas, como afamados centros de estudos: delas saíram ou nelas ensinaram homens como Gerberto, de quem Gebhart escreveu no estudo sobre Raul Glaber: «Ele é desses homens, muito raros ainda no século x e

(¹) Em Lavissee e Rambaud, *Histoire Générale...*, t. II, pág. 547. — Acrescente-se, entre outros factos, a determinação do papa Gregório IX, que em todas as freguesias da cristandade o pároco estivesse acompanhado dum clérigo que se encarregasse do ensino elementar (D. António da Costa, *História da Instrução Popular em Portugal*, 2.^a ed., pág. 19).

que, mais numerosos a partir do século XII, arrancaram a Idade Média ao estado de infância em que ela ia recaindo, à barbárie crescente em que se abismava, desses grandes cristãos cuja *fé procurava a inteligência* e sempre a achou, que sustentaram ao mesmo tempo o cristianismo e a civilização» (1); Pedro o venerável e João de Salisbury (século XII) dois prè-humanistas, cujo amor às belas letras clássicas foi pedra de escândalo para os seus contemporâneos; Lanfranc, S. Anselmo e Fulbert (século XI) que, na dureza dos costumes medievais, preconizaram uma pedagogia de doçura e persuasão.

A própria inteligência feminina não foi abandonada: quem não conhece, do seu famoso romance de paixão, a imortal figura de Heloísa, amando a dor do martírio de amar, em conventos, onde os estudos profanos, além da música, da medicina e da cirurgia (estes últimos estudos «a fim de que mulheres pudessem ser tratadas por mulheres»), compreendiam o latim, o grego e o hebreu?

(1) *Moines et Papes.*

As principais universidades da Europa vieram por fim como o termo de desenvolvimento das escolas episcopais, com uma organização democrática (os colégios de bolsistas para estudantes pobres eram instituição admirável, que nós mal imitamos), e com uma intensidade de vida que nunca mais tiveram: foram por largo tempo os focos da vida do espírito. Os últimos séculos da Idade Média devem ser contados como o período áureo da sua história. A partir do século XII, a universidade de Paris foi «a nova Atenas», como lhe chamou o seu mestre Alexandre Neckan.

É por demais sabida a organização do ensino na Idade Média, para que lhe façamos demorada referência. Dividia-se assim: — o *trivium*, que compreendia a gramática, a retórica e a lógica; e o *quadrivium*, que compreendia a aritmética, a geometria, a astronomia e a música. Todo este conjunto de disciplinas constituía o que se chamou as «artes liberais». Com as universidades vieram as três *faculdades*: a teologia, o direito e a medicina (a que é preciso acrescentar também a faculdade menor das artes). Estas quatro faculdades constituíam o quadro de estudos universitários: um acto emanado

da universidade de Paris em 1254 compara-as aos «quatro rios do Eden».

Em Portugal ficaram célebres: a escola episcopal de D. Paterno, bispo de Coimbra, a qual é ainda anterior à Monarquia; e as escolas monásticas de Santa Cruz e de Alcobaca. O *Estudo Geral* veio depois, em 1290 — a solicitação dos prelados de algumas ordens religiosas (entre os quais os dos dois grandes conventos mencionados) e dos de algumas igrejas seculares, que contribuíram largamente, com rendas dos seus conventos e igrejas, para a sustentação daquela «Universidade dos mestres e alunos do Estudo geral de Lisboa», como dizia o Papa na Bula em que a instituía e aprovava.

§ 2.º — Letras

Nas letras, a Idade Média viu florescer uma rica literatura, que não apreciou assaz o bom Boileau, se é que a conheceu.

Não tem faltado quem diga, a literatura medieval não atingiu a perfeição eterna das grandes literaturas. Faltam-lhe em regra os predicados que constituem em todos os tempos as obras-primas: a originalidade da inspiração, a delicadeza ou a

profundeza do pensamento e a superior expressão literária ⁽¹⁾. O próprio G. Paris, afirmou que «a poesia da Idade Média não pode ter o que faz o encanto e a profundidade da de outras épocas: a inquietação do homem sobre o seu destino, a sondagem dolorosa dos grandes problemas morais, as dúvidas sobre as próprias bases da felicidade e da virtude, os conflitos trágicos entre a aspiração individual e a regra social».

Mas isto refere-se apenas à literatura chamada *popular*, escrita em romance. Ao lado desta, porém, há uma literatura *em latim*, de origem erudita, que não carece de mérito, de força e de graça. Ela faz época, sobretudo a filosófica e a teológica, na história do espírito humano. Não tendo em regra a nota pessoal e artística que nós chamamos «estilo», atingiu uma forma impessoal, seca, clara e precisa, que impôs hábitos de rigorosa disciplina mental à inteligência europeia. Mas vale sobretudo pela riqueza e profundidade do pensamento. Até no aspecto poético, haveria que falar-se

(1) V. o meu *O Humanismo em Portugal*, Cleonardo, 1.^a ed., 2.^o vol., págs. 6-15.

com elogio da hinologia litúrgica. Mas o que não pode deixar de citar-se é a *Imitação de Cristo*, obra única na literatura moderna, que pela profunda verdade psicológica e moral atingiu a eterna universalidade das obras clássicas.

Mesmo em romance, como apreciar, por exemplo, a *Divina Comédia*, obra imensa que basta para imortalizar qualquer literatura?

O que se disse, porém, não pode de modo algum levar a desconhecer a grande vitalidade e variedade da literatura popular medieval (o que já o Romantismo adivinhara, mas só modernamente se demonstrou com rigor, com a dinastia dos medievalistas). Ela aparece-nos como a expressão, mais ingénua que sábia, mas interessante e opulenta, da alma medieval.

Os diversos géneros literários foram cultivados — a epopeia, que teve a mais extraordinária flor de poesia (rude, mas verdadeira poesia) na *Canção de Rolando*, «obra-prima bruta que se desprende dum idioma inculto, como o leão de Milton dos limos informes do Caos»; a poesia lírica, que na terra de sol da Provença, donde se transplantou para Portugal, atingiu, com requintada arte, o perturbante encanto das

flores artificiosas; a sátira, a história, o romance, os mistérios...

Nunca talvez a França exerceu tão eficaz hegemonia literária na Europa: a sua literatura estendeu-se aos outros países, suscitando ou fecundando aí a literatura nacional, por forma a justificar a bela frase de Gastão Paris: «Pode-se comparar a nossa antiga poesia àquelas árvores estranhas que crescem na Índia, e cujos ramos, recurvando-se até tocarem na terra, lançam raízes e convertem-se em outras árvores por sua vez. Assim como uma figueira dos Banyans produz uma floresta, assim a poesia francesa viu pouco a pouco a Europa cristã cobrir-se em torno dela duma maravilhosa frondescência: o tronco original era essa grande literatura do século XII, de que devíamos ser tão altivos e que tão pouco conhecemos» (1).

A *Divina Comédia*, fechando-os, é a glória da literatura e do pensamento medievais, pois elevou a poesia à mais pura sublimidade, pela formidável concentração de paixão (que é quase dolorosa) e pela

(1) *La Poésie du moyen âge*, 2.^a série, 1895.

energia trágica do pensamento — paixão e pensamento tão vigorosos, que criaram uma língua de formas lapidares para os traduzir.

Carlyle chamou a esta obra «o mais notável de todos os livros modernos». De Dante, o mesmo escritor diz que «é grande como o mundo, não por ser vasto como o mundo, mas por ser profundo como o mundo. Através de todos os objectos vai direito, por assim dizer, até ao coração do Ser. Não conheço nada tão intenso como Dante»⁽¹⁾.

A época que produziu nos domínios da poesia a *Divina Comédia*, nos domínios do pensamento a *Suma* de S. Tomás, e nos domínios da vida moral a *Imitação de Cristo* — é uma grande época literária da história. Estas obras, cada uma no seu género, são únicas, não tem rivais, porque há coisas que, ditas uma vez, já não se podem dizer de outra maneira.

(1) *Les Héros*, págs. 142 e 146.

§ 3.º — Filosofia

Na filosofia, a Idade Média define-se acima de tudo pela escolástica.

Independentemente do valor absoluto desta filosofia, que pela voz de Leão XIII a Igreja adoptou como sua filosofia oficial, e hoje renasce nas altas esferas intelectuais, um mérito tem de lhe ser reconhecido — o de ensinar ao ocidente a confiança na razão humana e o de lhe criar o sentimento da clareza e precisão lógica.

Langlois, que lhe não reconhece outro, reconheceu-lhe de boamente esse, na *História Geral* de Lavissee e Rambaud, obra que é como uma espécie de enciclopédia oficial da ciência histórica francesa: «A especulação metafísica teve, à falta de outro, o mérito de exercer o mecanismo da reflexão e de inculcar aos homens o orgulho da razão» (¹).

(¹) T. II, pág. 560. — A afirmação de Langlois, de que a escolástica não tem um valor intrínseco, não pode ser perfilhada por nenhum historiador da filosofia, que conheça a escolástica... A mostrar o contrário, tem consagrado o seu autorizado saber, na própria Sorbona,

Se me é lícito citar ainda outro escritor, acrescentarei: «A escolástica, isto é, no sentido mais largo da palavra, o conjunto das noções filosóficas e teológicas ensinadas, na Idade Média, nos centros escolares, foi o resultado de um imenso esforço para conciliar o dogma e a razão. Foi, por consequência, uma primeira libertação do pensamento humano».

Fides quaerens intellectum, a fé em busca da razão — esta bela fórmula de S. Anselmo, o pai da escolástica, define precisamente a atitude de espírito dos doutores medievais. A fé não abafou neles a inteligência, antes a provocou a penetrar em todo o sentido os mistérios da religião, como se eles estivessem gravados na própria razão.

A expressão máxima da filosofia escolástica é a obra de S. Tomás de Aquino. Síntese do pensamento medieval, não haverá grandeza nessa triunfante paz do espírito que domina de alto o conjunto harmónico de todo o saber hierarquicamente organi-

o professor Gilson. A escolástica, em especial a filosofia tomista, não só é uma grande filosofia, mas para certa elite de altos espíritos modernos é até a única esperança de salvação da inteligência contemporânea.

zado? Há na filosofia tomista, com efeito, uma sobriedade, que é nota de precisão e rigor; uma calma, que é a força interior da verdade (pois só é calmo quem é forte); uma lucidez, que é a clara consciência do pensamento; uma subtileza, que é penetração crítica; e, sobretudo, um intelectualismo tão optimista, que fez dizer ao Aquinatense: «não acreditaríamos, se não víssemos que devíamos acreditar» (1).

S. Tomás foi chamado o «doutor comum». E, com efeito, a sua filosofia não é, como a moderna, propriamente uma criação que se diga original, no sentido de pessoal, nova, inédita (em que entra muito, como construção subjectiva, da graça e da fragilidade das obras de arte). É antes a filosofia do senso comum, da verdade universal (o que é o mesmo que dizer, simplesmente, da verdade).

Não se procuram nela aspectos novos, mas a verdade na mais ampla radiação objectiva. A filosofia tomista é por isso a mais compreensiva de todas as filosofias: enquanto as outras universalizam geral-

(1) *Summa Theologica*, 1.^a, qu. 1, a. 8, ad. 2; e qu. 2, a. 2, ad. 1.

mente um aspecto da verdade, se é que não são apenas um poema pessoal de interpretação do mundo, ela, fundando-se nas evidências universais do senso comum, é conciliadora de todas as verdades dispersas, que hierarquiza harmonicamente. Neste sentido é profundamente *humanista*, pois não dispersa, nem mutila o homem, condenando ou desprezando qualquer coisa do que o eleva e aperfeiçoa. Concilia a razão e a revelação, a natureza e a graça, a experiência e os princípios racionais, a Antiguidade e o Cristianismo.

S. Tomás de Aquino é soberanamente *razoável*. A sua inteligência move-se sempre numa atmosfera imperturbável de tranquilidade intelectual, segundo os ditames da razão, sem que a imaginação ou um movimento de paixão a desvie. A sua obra oferece uma plenitude, uma coerência, uma elevação de pensamento, que ao lê-la se sente alto prazer intelectual, semelhante ao das maiores obras de arte que tem produzido a humanidade.

O pensamento «moderno» dissolveu a harmonia, que a escolástica estabelecera, entre o dogma e a razão; e a filosofia declarou-se «independente». Educada no exercí-

cio da crítica absoluta, a razão (em muitos) é ciosa de uma autonomia sem dogmas. Inimiga da autoridade e não confiando senão em si, tem ido até à negação de si própria... Irá proclamar a sua falência? A crise contemporânea já não é só da filosofia; é da própria inteligência.

Mas, com ser diferente o espírito «moderno», resolvendo os problemas da filosofia, velhos como o homem, em sentido diverso e até oposto, poderá deixar de ver-se na filosofia medieval pelo menos o primeiro despertar da razão humana, com um entusiasmo, um orgulho, uma fé e uma liberdade, que só tem o que é novo? Mais, não terá de reconhecer-se nela uma grande filosofia, se aquilo que torna uma filosofia grande é a importância dos problemas, e o sentido universalmente humano em que são resolvidos? Enfim, não apelam hoje muitos para ela — como remédio do cepticismo contemporâneo e salvação da própria inteligência?

§ 4.º — Ciência

Na ciência, a Idade-Média não foi certamente uma idade áurea, mas também defini-la por estas duas palavras — *ignorância*

e *superstição* — justifica o retruque do Dr. Daremberg, na sua *Histoire des Sciences Médicales* ⁽¹⁾: «*C'est à eux et non aux siècles qu'ils ont méconnu et calomnié que ces deux mots conviennent*».

Ao lado do triunfante esplendor filosófico, houve sempre uma corrente *científica*, que, se não logrou dominar os espíritos, contou pelo menos alguns génios verdadeiramente superiores.

Gebhart retratou rapidamente, no delicioso claro-escuro (mais escuro que claro) que intitulou *Raul Glaber*, o monge Gerberto, depois papa com o nome de Silvestre II — espírito de uma curiosidade tão insaciável, que pelo amor à ciência foi discípulo dos rabinos judeus e dos doutores árabes (com quem estudou em Barcelona), e no convívio frequente com a Antiguidade clássica, que procurou reunir de toda a parte, com o fervor do humanista do século xv, «reencontrou, sem que custasse isso à sua ortodoxia, a elevação e a clareza de alma dos mestres antigos»; matemático, introduziu o zero, e, com ele, uma revo-

(1) T. I, pág. 255.

lução na arimética; físico, observou atentemente os fenómenos naturais, e os contemporâneos atribuíram-lhe com admiração um órgão hidráulico que era posto em movimento pelo vapor; humanista, a sua biblioteca continha todos os autores então conhecidos da Antiguidade e «até um livro que a Idade Média não teria entreaberto senão espavorida, o *De natura rerum* de Lucrécio»; o papa do ano 1000 era homem tão superior ao seu século — o «século de ferro!» — que se não está muito longe de acreditar o que imaginou Gebhart: «... Se algum monge se perdia pela calada da noite na região sinistra do Coelius, avistava, no alto da mais elevada torre do Latrão, um fantasma que parecia inclinar-se sobre Roma adormecida: era o velho Gerberto, observando nos seus espelhos astronómicos os segredos do céu. O monge negro, ao passar, espantado, persignava-se e fugia através das trevas. Não tinha surpreendido o vigário de Cristo em colóquio sacrílego com Satan? (1)».

O impulso de restauração estava dado, e não se perdeu; mas (como no mais) o

(1) Em — *Moines et Papes* (Raould Glaber).

grande século foi o século XIII. Leonardo de Pisa, que frequentou os mestres cristãos e arábicos para se aperfeiçoar nas matemáticas, «foi verdadeiramente um matemático como se não encontra outro, durante a Idade Média, tanto entre os cristãos como entre os maometanos», a dar fé ao historiador das matemáticas Paulo Mansion ⁽¹⁾.

Alberto Magno foi chamado já no seu tempo o «doutor universal». Efectivamente, como os homens da Renascença, era um espírito ávido de saber, de todo o saber. Orador, teólogo, físico, botânico e naturalista, e tal naturalista que Alexandre de Humboldt viu nesse «grande homem» um precursor da moderníssima geografia física, e de Blainville (que tinha em vista as suas observações e ensaio de classificação vegetal e animal, em que, segundo este, se inspirou Buffon), «um dos homens mais extraordinários do século e até um dos génios mais assombrosos das idades passadas ⁽²⁾»

⁽¹⁾ *Histoire des Mathématiques dans l'Antiquité et au Moyen-Age*, pág. 46.

⁽²⁾ Cit. em Guiraud, *Histoire partielle, Hist. vraie*, t. II, 1912, págs. 27 e 44.

— a sua principal glória deriva de ter sido o chefe da escola experimental, à qual anda, na Idade Média, associado sobretudo o nome do seu discípulo Rogério Bacon.

Espírito universal mais ainda que seu mestre, o monge Rogério percorreu toda a enciclopédia do saber do seu tempo, de que fez, não só o inventário, mas a crítica (que Langlois, tão pouco inclinado a exaltar a Idade Média, classificou de «admirável»⁽¹⁾) com tal independência de espírito, que a Renascença não fará mais. Na grande obra *Opus Magnum*, deixou-nos a sua herança científica, em termos que Renan lhe chamou «o príncipe do pensamento na Idade Média e positivista a seu modo». Expôs as regras fundamentais do método experimental (as quais o seu homónimo dos fins do século xvi completará, divulgará e imporá), defendendo contra a autoridade os direitos do livre-exame e criticando com notável espírito científico o método escolástico, dialéctico, no estudo da natureza. Quer que se volte à «beleza retórica» dos antigos, pelo estudo da gramática

(1) *Hist. Génér.* de Lavissee et Rambaud, t. II, pág. 560.

e das línguas clássicas (com o hebreu), em obras restauradas, onde a forma e o pensamento do autor não venham alterados, como ele próprio projectava fazer ao texto corrompido da *Vulgata* — trabalho de crítica textual, que constitui uma das glórias da Renascença. Se não inventou as lunetas, o telescópio e o microscópio, como lhe tem sido atribuído, teve visão tão clara das leis da óptica, que previu, com tal lucidez que maravilha, essas notáveis invenções — essas e as mais extraordinárias do nosso tempo! ⁽¹⁾.

(1) Lendo a *Epístola de secretis operibus artis et naturae ac de nullitate magiae*, em que Bacon combate a magia, esperando dos progressos indefinidos da ciência o que àquela se pedia, não fica dúvida, o genial monge previu as mais notáveis descobertas da actualidade: — «hão de ver-se carruagens a marchar com velocidade incrível, sem serem puxadas nem impelidas por força animal» — o *automóvel*; — «é possível construir uma máquina para navegar na atmosfera. Um homem, sentado no meio dessa máquina, poderia, dando à manivela a certo maquinismo, pôr em movimento asas facilmente construídas e voar como as aves» — o *avião*; — «é possível construir máquinas, por meio das quais se poderia sem perigo algum andar no fundo do mar e no leito dos rios» — os *submarinos*.

Mas não nos iludamos com o prestígio destes nomes. Se lhes cabe justamente o título de prè-humanistas, pelo carácter universal da sua curiosidade, espírito de livre-crítica e poder de criação, a ciência foi neles mais dom ou génio, que tradição de uma disciplina científica (ainda que se haja exagerado o seu isolamento, pois o próprio Rogério Bacon nos diz que teve amigos, mestres e discípulos que compartilharam as suas ideias).

A escolástica triunfava e com ela o método dialéctico; a ciência, como disciplina metódica do método experimental, ficou sempre no estado de esboço. Aristóteles e Ptolomeu reinavam sobre os espíritos, despòticamente: e os olhos de quase todos, de se porem neles com cândida fé, não souberam interrogar por si, livremente, a natureza.

Cabe aqui, tanto quanto são verdadeiras afirmações muito gerais... geralmente falsas, a distinção de Cournot, a propósito deste mesmo assunto, entre *ciência* e *conhecimentos*: enquanto estes aumentaram consideravelmente e se fizeram notáveis descobertas úteis (lunetas, álcool e pólvora; aperfeiçoamentos da estereotomia, das ta-

belas astronómicas, dos instrumentos de navegação, da técnica industrial, etc.), a ciência não se elevou a um corpo sistemático de doutrinas, renovadas pela observação e experimentação.

É o que reconhecem também alguns dos melhores mestres da França, na *História Geral* de Lavissee e Rambaud: «Em resumo, o grande vício da ciência da Idade Média, tanto para as matemáticas como para o conhecimento da natureza, foi sobretudo o de ser... uma ciência *livresca*. Estudam-se os autores, mas não há método seguro para discernir a verdade do erro, para fazer novas descobertas, ou para reformar os erros tradicionais. Não é que falem ideias novas, mas são muito raras as que são susceptíveis de produzirem consequências fecundas. Toda a gente sente a imperfeição dos conhecimentos e a necessidade de os assentar sobre uma base sólida; não se desconhece o papel que a experiência poderia desempenhar, se se soubesse fazer uso dela, mas é precisamente isso que se ignora» ⁽¹⁾.

(1) T. III, pág. 262.

Todavia falta de disciplina científica é coisa muito diferente de falta de actividade intelectual, e até de observação directa da natureza. A liberdade de espírito, excepto naquilo que se opusesse à fé (o que não quer dizer que não pululassem em toda a Idade Média as heresias) era grande. Como notaram os ilustres professores acima referidos, «não é lícito pensar que o vício capital do tempo fosse absurda credulidade, de que tantos vestígios se revelam nos pensadores mais eminentes. No estado de espírito de então, a fé completa não existe senão para as coisas da religião; em tudo o mais, acreditava-se bastante mal» (1).

A vasta e profunda obra de Pedro Duhem, nome de reputação universal há poucos anos roubado à ciência francesa, — *Le Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* — acaba de arruinar os velhos prejuízos, que correram durante tanto tempo, sobre os erros e as insuficiências científicas da idade média cristã, com erudição tão exaustiva e tal penetração filosófica e crítica, que não dei-

(1) *Ob. cit.*, t. III, pág. 253.

xará dúvidas nos espíritos mais exigentes...

Hoje, quem queira estudar as origens da ciência moderna, tem de recorrer à erudição de Duhem — que o conduzirá ... à Idade Média, e nela especialmente à escola de Paris do século XIV. Esta escola, com efeito, erige uma ciência nova, de acordo com a experiência, e de acordo com a fé. Esta ciência (resume assim um sábio historiador) ignora a metafísica: visa unicamente, *para salvar as aparências*, a supor hipóteses aos fenómenos, sem deduzir do seu acordo a verdade objectiva daquelas. Buridan afirma a unidade das leis que regem os movimentos celestes e terrestres e põe implícita, mas realmente, o princípio da inércia. Alberto de Saxe afirma o movimento da terra. Nicolau Oresme afirmara como hipótese o movimento da terra e inventa a geometria analítica.

E para citar um exemplo português, a ciência cosmográfica portuguesa do século XV é ciência de base eminentemente empírica. A epopeia dos descobrimentos foi servida por um saber de experiências feito, que melhor conhecemos cada dia.

A Idade Média não foi efectivamente um período áureo da actividade científica;

mas pôs algumas das suas bases e aumentou consideravelmente o cabedal dos conhecimentos humanos.

§ 5.º — Arte

Na arte, a Idade Média foi brilhantíssima. Michelet já não tem partidários, quando lhe opõe, no domínio da beleza, a Renascença, como «le libre essor de la fantaisie» (¹).

«Se (escreve Langlois na *História Geral* de Lavissee e Rambaud, tomo II, pág. 580) o século XII e XIII foram... séculos notáveis a títulos diversos no aspecto da história literária, mais ainda o foram no aspecto da história da arte». Não faltam, porém, devotos da arte medieval, que, segundo todos os devotos, põem no seu culto mais entusiasmo que circunspecção...

A Idade Média criou dois estilos: o românico e o gótico. Que estilo novo criou a Renascença? Esta não criou propriamente, imitou. A Idade Média, sob o aspecto artís-

(¹) *Histoire de France*, 1876, t. IX, pág. v.

tico, é uma idade de ouro na história da humanidade.

Vejamos. A architectura, a rainha das belas artes, especialmente a architectura gótica, nunca foi tão rainha, talvez, como então. O que faz a grande architectura: a elevação do pensamento inspirador, a perfeita ciência da construção, e o triunfo completo sobre o material escravizado à inspiração do architecto; — tudo isso se encontra nela em grau eminente. Nenhuma assim realizou a vitória do pensamento sobre a matéria, sendo na pedra como o «primeiro ensaio do estilo que começou a formar-se no século XIX, o da architectura metálica», como disse Salomão Reinach ⁽¹⁾.

Sobre a escultura gótica correm ainda vários prejuízos, que já Viollet-le-Duc tentara corrigir, sem que dispensasse isso a S. Reinach de repetir a tentativa no *Apollo*, modernamente.

Contra a acusação de dureza das figuras, por exemplo, confessam hoje todos os entendidos, as estátuas da bela época gótica «não cedem em verdade, em graça ou em ener-

(1) *Apollo*.

gia ao que a arte idealista da antiguidade grega produziu de mais belo» (e foi à arte grega do período de Fídias — o período áureo — que Reinach a comparou); com a superioridade sobre esta, como primeiro notara Viollet-le-Duc, que «cada uma daquelas estátuas tem o seu carácter pessoal, o qual fica gravado na memória como a recordação de um ser vivo que se conheceu» (¹).

Quanto à piedade dolorosa que elas traduziriam, Salomão Reinach opõe-lhe esta palavra *serenidade*, de que não se servira mais depois de falar da escultura grega.

Que dizer da pintura? Sempre se tem pensado que foi a Renascença a sua idade de ouro (e custa tanto deixar de o acreditar ainda!). Mas, depois de se ter exaltado tanto os adoráveis *Primitivos*, vem agora um crítico como Camilo Mauclair, escrevendo para a *História Geral da Pintura*, publicada sob a direcção de Armando Dayot, inspector-geral das Belas Artes, condenar a doirada Renascença (no que envolve a Roma papal) de ter corrompido e arruinado a arte

(¹) *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XI^m au XVI^e siècle*, Paris, 1875, t. VIII, palavra «Sculpture».

italiana: «Foi o misticismo cristão, diz ele, que fez a sublimidade da arte italiana: foi o humanismo que, após um triunfo audacioso, rápido, do espírito profano, corrompeu e arruinou a arte italiana. O cristianismo criou toda a beleza física, numa ascensão irresistível e prodigiosa, o papismo precipitou a decadência... A fatalidade dessa Renascença tão gabada, cujo papel nefasto se precisará de cada vez mais perante a História imparcial, terá sido de descentrar a arte italiana, de a exilar de Florença, onde Leonardo tinha realizado a verdadeira libertação dos espíritos; a igual distância do misticismo estreito e do paganismo desenfreado» (1).

O progresso foi notável em todas as artes, durante a Idade Média. Sobre as artes menores, pois que não é possível falar de todas, citarei ainda Langlois: «A Idade Média não ocupa um lugar muito elevado na história intelectual da humanidade (aqui Langlois exagera); mas teve-o eminente na história dos progressos artísticos e indus-

(1) T. I, pág. 63 (*Conclusões sobre a pintura italiana*).

triais, que transformaram, embelezando-as, as condições materiais da vida» (¹).

A catedral gótica resume em si todo o labor artístico da Idade Média. Eu também li as palavras mágicas da *Oração sobre a Acrópole*, de Renan: «*Leurs temples sont trois fois hauts comme le tien, ô Eurhythmie, et semblables à des forêts; seulement ils ne sont pas solides; ils tombent en ruine au bout de cinq ou six cents ans; se sont des fantaisies de barbares, qui s'imaginent qu'on peut faire quelque chose de bien en dehors des règles que tu as tracées à tes inspirés, ô Raison. Mais ces temples me plaisaient; je n'avais pas étudié ton art divin; j'y trouvais Dieu*».

Todavia, ó escândalo! os sacerdotes de Euritmia escrevem hoje hinos a esses templos, como Rodin em *Les Cathédrales*, que foram o seu testamento de crítica artística; e para celebrar o Natal de 1913, Péladan, na *Illustration française*, escrevia também o seguinte: «A catedral dá testemunho. não

(¹) *Hist. Générale* de Lavissee et Rambaud, t. II, pág. 588.

só duma: arte incomparável, mas duma civilização maravilhosa, muito tempo caluniada, que deve a sua reabilitação ao Romantismo... Mestre Homais garante, a Idade Média não ouvia senão *patenostres* e repelia a ciência para manter o povo em superstição e dependência... Que mais fará a Renascença?».

Há uma nota que deve o crítico do nosso tempo frisar com alegria: o carácter democrático, ou melhor, educativo, da catedral gótica. Era, com efeito, um livro de imagens, mais para ensinar que para agradar — a tradução em pedra do *Espelho do Mundo* de Vicente de Beauvais. Ou, preferindo as palavras do autor de *Apollo*, chamar-se-lhe-á «uma enciclopédia para uso dos que não sabem ler, traduzida pela escultura ou pela pintura do vitral, numa língua clara e precisa, sob a alta direcção da Igreja, que não deixa nada ao acaso»⁽¹⁾. Os que falam muito na ignorância do povo na Idade Média, por não saber ler, ignoram por sua vez que eles tinham ali um riquíssimo livro de imagens e, nas cerimónias

(1) *Apollo*, pág. 121.

litúrgicas, os dramas vividos da história religiosa e moral...

§ 6.º — Religião

Ao lerem-se certas páginas de Gebhart, que dos estudos de «psicologia histórica» fez uma obra de arte, e de Langlois, que fez história de obras de arte literária, fica-se talvez com a impressão de que a Idade Média não soube também elevar-se, duma religião grosseira, que dominava os espíritos com os seus terrores, àquela serena intimidade com Deus, a qual os santos definiam ser «liberdade de alma» e é, com efeito, a vida humana na plenitude da inteligência e do amor.

Mas como se explicaria então a «serenidade» da estatuária gótica, que Salomão Reinach assim exprime: «... a arte gótica da bela época, a do século XIII, nunca exprimiu outros sofrimentos diferentes dos sofrimentos dos condenados. As suas Virgens são sorridentes, nunca dolorosas. Não há um único exemplo gótico da Virgem em pranto ao pé da Cruz. As palavras e a música do *Stabat Mater*, que parecem às vezes como a expressão mais elevada da religião da Idade Média, datam o mais cedo

do fim do século XIII e só no século XV é que se tornaram populares. O próprio Jesus não é figurado sofrendo, mas com uma expressão serena e majestosa; basta citar a estátua célebre conhecida pelo nome de *Belo Deus de Amiens?*» (1).

O nosso tempo, de muito se observar talvez, tem um agudo gosto, quase doloroso, das análises psicológicas. Os actos exteriores fascinam-lhe a atenção como gestos brilhantes, mas não descansa se lhes não penetra o sentido. Mais complexa e minuciosa, a observação interior das almas, com ser sempre um pouco a história íntima de cada um de nós, oferece-lhe o encanto das coisas que perturbam. Por isto, os estudos da mística tem contemporâneamente excitado a simpatia da penetrante crítica leiga, neste capítulo (verdade seja) mais pretenciosa que penetrante, pois há coisas que não se compreendem bem, senão experimentando-as.

A religião medieval formou algumas das mais belas almas da humanidade, almas cuja religião foi tão perfeita comunhão com Deus, que se pode dizer que já não

(1) *Apollo*, pág. 122.

eram elas que viviam, mas Deus que vivia nelas

A religião de S. Bernardo, por exemplo, é feita de ternura ingénua, íntima, ardente, para com o Redentor, e isto com tão profundo sentimento de humildade, que nunca as suas duras penitências lhe matam a sede de amar e de sofrer por Deus; e com isto um amor terno à Virgem, sendo inseparável do amor à Mãe o seu amor ao Filho, «porque todo o louvor da Mãe, diz ele, pertence ao Filho».

Em S. Francisco de Assis, a religião gera como uma nova criatura: a sua alma, como se fosse purificada de todo o pecado, reencontra a simplicidade da branca inocência, o amor ingénuo de toda a natureza, uma simpatia, uma admiração tão cândida por tudo, como se fosse o primeiro homem acabado de sair das mãos do Criador. Pobre mártir do amor divino, amava o senhor Jesus apaixonadamente, chorando pelas dores que Ele sofrera. Por isso mereceu sofrer na própria carne a Paixão do Senhor.

Para S. Tomás de Aquino, a religião é o amor abismado na contemplação divina, onde a inteligência não acaba nunca de

descobrir novas perfeições, e com elas novos motivos de amar.

A *Imitação de Cristo* é o livro da religião interior, dos solilíquios da alma enferma com Deus, contando-lhe a monótona história do coração humano, — monótona, porque é de todos nós; livro clássico, enquanto é um livro *humano*, universal, que «alimentará a actividade prática dos cristãos mais generosos, porque é todo penetrado dum amor sincero, ao qual, infelizmente, não sabe atribuir senão um estéril emprego», disse Secrétan—que, para o achar estéril, decerto nunca tinha ainda sentido a vaidade de tudo que acaba, nem a misteriosa nostalgia do que é eterno.

Repetindo o que observara Sabatier a respeito de S. Francisco, é através destas figuras de eleição que melhor se pode compreender o cristianismo medieval. São a sua expressão, o seu produto, a sua obra mais perfeita.

O cristianismo medieval não foi puramente exterior, como parece depreender-se ao ler Langlois ⁽¹⁾. Pelo contrário, a grande

(1) Em Lavissee e Rambaud, *Hist. Gén.*, t. II.

novidade da religião da Idade Média foi a paixão da humanidade de Cristo, que é o *esposo*, o *amigo* das almas. E o amor de Cristo era inseparável do amor da sua mais fiel imagem, o pobre. A ponto que se chamou a casa dos pobres e doentes a casa de Deus — *Hotel-Dieu*.

Recordar agora que o cristianismo medieval dava grande papel às práticas exteriores, peregrinações, cerimónias pomposas do culto, veneração pueril das relíquias, etc. — que admira, se a sensibilidade era ainda rude e carecia de impressões vivas, sensíveis? — E sobretudo não se esqueça que essa intensidade de religião exterior explica em grande parte o esplendor artístico da Idade Média: as catedrais, os *mistérios*, as canções de gesta (estas últimas nascidas, segundo quer Bédier, junto do túmulo dos santos).

E que na religião medieval se encontre ingenuidade, puerilidade, superstição e grosseria muitas vezes — não pode surpreender o discreto historiador-psicólogo, que não ignora, as manifestações religiosas hão-de traduzir a alma dos fiéis, os quais vinham da barbárie e viviam num mundo rude. O espírito do Evangelho trabalha as massas à

maneira do fermento no pão: opera lenta e silenciosamente. O coração do homem moderno é o que é, como já se escreveu ⁽¹⁾, graças ao longo afinamento da sensibilidade medieval.

A *Legenda dourada*, por exemplo, revela-nos um maravilhoso mundo cristão de infantil psicologia religiosa. Mas que poderosa acção educativa sobre almas simples, mais impressionáveis ao maravilhoso que ao milagre! Na própria medida em que se faz viver em íntima familiaridade o céu, a terra e até o demónio — mais e melhor as almas rudes sentiam a presença do divino, se espiritualizavam ⁽²⁾.

(¹) *Christus*, 1913, pág. 842.

(²) «Neste quadro os amigos de Deus aparecem-nos como o que há de maior na terra; são seres elevados acima da matéria e das misérias da humanidade. Os reis e os príncipes respeitam-nos, consultam-nos e confundem-se com o povo para beijar as suas relíquias e implorar a sua protecção. Vivem já, cá na terra, na familiaridade de Deus: e Deus comunica-lhes, com as suas consolações, alguma coisa do seu poder. Mas não se servem dele senão para bem dos homens; e é a eles que recorrem os homens, para se livrarem dos males da alma e do corpo. Os santos praticam todas as virtudes dum modo sobre-humano: a

IX

Verdadeira e falsa Idade Média

Pour être impartial, il faut être complet.

MONTALEMBERT.



AL foi a noite da Idade Média!

Não vá, porém, de supor, a Idade Média tenha sido a «idade de ouro» das sociedades modernas. Certamente, o progresso não está em... recuar até ela.

Abençoêmo-la por ter acendido, no meio da barbárie germânica, os lumes da civilização; mas não esqueçamos, caindo no excesso oposto, os males do tempo: — no

doçura, a misericórdia, a mortificação e a renúncia. Assim tornam amáveis estas virtudes e induzem os cristãos a praticá-las» — Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, 1905, págs. 259-60.

terreno social, uma falta de disciplina, que mal se compreende vista através da nossa grandiosa ordem pública; no campo do espírito, uma imaginação fàcilmente desvairada pelo medo, uma candura de fé que era muitas vezes mais credulidade que crença, uma inteligência não retemperada na severa disciplina dos métodos experimentais; nos costumes, uma grosseria e dureza que se traduzem pitorescamente nas leis penais e literatura satírica (o que não revelam, por exemplo, sobre a nossa idade média, os antigos *Livros de Linhagens*?!).

Langlois insiste excessivamente sobre este aspecto (em oposição nisto com seu mestre Léon Gautier, o piedoso historiador da Cavalaria), fundando-se em documentos literários, romances, sermões e tratados de vulgarização científica, que lhe forneceram matéria para seus interessantes livros, — mas que são, como fonte de informação sobre a sociedade, sobre os costumes e o saber medievais, o que seriam hoje os romances de Zola, os compêndios de moral e os manuais escolares...

Porém a Idade Média não foi só isso. Os que pensam a Idade Média foi uma era de barbárie, não distinguem entre o

período bárbaro (e nem deste se pode afirmá-lo absolutamente; como se apreciará, por exemplo, a obra esplêndida de Carlos Magno?) e o período católico feudal. Quanto o primeiro foi de crise, tanto o segundo foi eminentemente criador. E sobretudo não conhecem o que foi o glorioso esforço da Idade Média em vencer a própria barbárie.

Há naquela opinião um erro que falseia a justa apreciação dos factos, como já notara Littré — o de opor a Idade Média à época brilhante da Grécia e de Roma.

«As coisas não se passaram assim, diz ele; muito tempo antes da Idade Média, já a civilização pagã agonizava, morria; as letras, as artes, a língua, as próprias ciências, que resistem mais tempo, estavam feridas de uma doença crónica, que parecia incurável. A intrusão dos bárbaros no mundo romano tornou mais grave, mais profunda, essa decadência natural, que teria sido fatal, se ao mesmo tempo se não criasse uma religião nova e se não preparasse um novo futuro. Demais a monarquia universal de Roma, que acabaria inevitavelmente por cair por si mesma, tinha sido violentamente destruída pelos bárbaros. Foi nesta situação que a Idade Média recebeu a he-

rança da Antiguidade e dos destinos do mundo, e que teve, para estar à altura da sua missão, de travar o movimento de decadência, primeiro, depois de o substituir por um movimento inverso que desse vida à língua, às letras, às artes, às ciências, e criar ao mesmo tempo um sistema político em substituição da monarquia romana» (1).

(1) *Études sur les Barbares et le Moyen-Age*, 1874, pág. 445.

CAPÍTULO III

A época das grandes sementeiras

I — MATRIZ DA NOSSA CIVILIZAÇÃO

II — O INDIVÍDUO

§ 1 — O RESPEITO PELA PESSOA HUMANA

§ 2 — A REABILITAÇÃO DA MULHER

§ 3 — A ABOLIÇÃO DA ESCRAVATURA

§ 4 — OS DIREITOS DO HOMEM

III — A FAMÍLIA

§ 1 — AS BASES DA SUA CONSTITUIÇÃO

§ 2 — O SEU ENOBRECIMENTO

IV — A SOCIEDADE

§ 1 — A DISTINÇÃO DOS PODERES ESPIRITUAL E TEMPORAL

§ 2 — A ORGANIZAÇÃO DO ENSINO MORAL

§ 3 — A EXISTÊNCIA DUMA CONSCIÊNCIA PÚBLICA

§ 4 — O REINADO DA CARIDADE

§ 5 — ACTIVIDADE GERAL DO ESPÍRITO

§ 6 — DIGNIFICAÇÃO DO TRABALHO

§ 7 — SUPERIORIDADE SOCIAL

V — O ESTADO

§ 1 — A EUROPA

§ 2 — A CONCEPÇÃO MORAL DO PODER

§ 3 — AS LIBERDADES PÚBLICAS

VI — A IGREJA

§ 1 — A ORIGINALIDADE HISTÓRICA DA IGREJA

§ 2 — A IGREJA E A EUROPA

§ 3 — A IGREJA CIDADELA DOS VALORES MORAIS DA NOSSA CIVILIZAÇÃO



I

Matriz da nossa civilização

«...suffira, j'espère, pour montrer, en dernier résultat général, le système féodal comme le berceau nécessaire des sociétés modernes, considérées sous le seul aspect temporal».

AUGUSTO COMTE.

POIS que o «progresso das luzes» desfez a «noite de dez séculos» da Idade Média, sendo hoje, para a ver ainda, necessário positivamente estar... às escuras, importa dizer o que ela foi, definir-lhe a função histórica.

Ora a Idade Média, se a encaramos à luz do presente (ou este como projecção do passado), aparece-nos como «o berço necessário das sociedades modernas», para citar uma frase feliz do patriarca da filosofia positivista.

Comte e Littré, primeiro, erguendo-se acima dos preconceitos vulgares até uma

superior visão orgânica da história, integraram aquela caluniada época na formação do mundo moderno, como uma fase necessária da sua elaboração. Mais preciso (mas mais superficial), Guizot, depois, descobriu aí a criação de «todos os elementos essenciais da civilização europeia»⁽¹⁾. Ninguém já contesta que a Idade Média é o grande e fecundíssimo período da formação cristã da Europa, ou, melhor dito, a matriz da nossa civilização.

À medida que melhor se conhece, mais a sua função se vai precisando. Entre os modernos, conquanto tenham da História opiniões bem diversas, Chamberlain, o original e paradoxal autor das *Origens do Século XIX*, anti-romanista, protestará igualmente contra a quimera duma *idade média* e duma *renascença*, mostrando no que se chama a «idade média», em formação, «um mundo novo, dotado duma civilização nova, que difere essencialmente da heleno-romana, da turaniana, da egípcia, da chinesa, e de todas as outras civilizações passadas ou contemporâneas»⁽²⁾; e Godofredo Kurth,

(1) *Histoire de la Civilisation en Europe*, liç. 8.ª

(2) *La Genèse du XIX^me siècle*, I, 3.ª ed., pág. 9.

escritor brilhante e católico, que foi «o mais erudito dos historiadores e o mais historiador dos eruditos» belgas, viu nela «o começo da civilização moderna», pois diz ele, «não há idade média; há uma sociedade moderna idêntica a si mesma desde a origem, e que é filha do Evangelho» ⁽¹⁾; e Kidd, considerado sociólogo, chamou-lhe «esse período extraordinário que foi o tempo das sementeiras para o mundo moderno» ⁽²⁾; e Troeltsch, que H. Sée cita e aplaude, considera-a como «a matriz de todo o nosso ser», pensando que é preciso buscar nela «a raiz de todas as nossas instituições políticas e sociais» ⁽³⁾; e Iorga afirma que «a Idade Média foi a época que mais criou e ousou»; ⁽⁴⁾ e Landsberg mostra, numa admirável síntese profunda, o que ela tem de eterno» ⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ *Qu'est-ce que le moyen age?*

⁽²⁾ *L'Evolution Sociale*, trad. de Le Monnier 1896, pág. 45.

⁽³⁾ *Revue de Synthèse historique*, 1926, t. 42 (dezembro).

⁽⁴⁾ *Rev. de Synt. hist.*, 1926, t. 41 (junho).

⁽⁵⁾ *La Edad Media y nosotros* (trad. esp. da *Revista de Occidente*, 1915).

Que a Idade Média lançou com efeito as bases do mundo moderno, é o que se nos afigura resultar da sua análise — no terreno religioso, político, social, e até intelectual e artístico. Examinemos sucessivamente os elementos essenciais da nossa civilização: o indivíduo, a família, a sociedade, o Estado e a Igreja.

II

O Indivíduo

Envisagée du point de vue de l'histoire universelle, l'apparition de Jésus Christ signifie l'apparition d'une **nouvelle espèce humaine.**

CHAMBERLAIN, *La Genèse du XIX.^e siècle*, t. I, pág. 277.

§ 1.^o — O respeito pela pessoa humana

pessoa humana, eis seguramente o que não conheceu o mundo antigo, com a clara noção da sua independência, dignidade e valor moral (absorvida como aquela estava pelo Estado), a ponto de se poder repetir com verdade, sob este respeito, a frase dum herói de Corneille:

Je rends grâces aux dieux de n'être pas Romain,
Pour conserver encor quelque chose d'humain;

e é na sua plena revelação pelo Cristianismo (Chamberlain disse mesmo: «forma-

ção duma raça humana nova») uma das pedras angulares da nova civilização.

Desde que Guizot publicou as suas célebres lições sobre a *civilização na Europa*, passou a lugar comum apontar o individualismo europeu (confundindo aliás individualismo com personalidade) «como um dos seus elementos fundamentais», pois «aí tem desempenhado tão grande papel, e tão belos resultados produziu» (1).

Já Comte, anteriormente, tinha em mais dum lugar apontado «um profundo sentimento de dignidade e elevação, até então quase desconhecido», como distintivo da civilização medieval — o qual ele filiava no sistema católico da distinção do poder civil e do poder moral, que dava ao indivíduo uma vida moral autónoma (2).

Mas Comte viu melhor que Guizot, este sentimento novo não derivava dum individualismo anárquico, que Guizot foi buscar aos germanos, mas sim duma revolução moral de origem cristã. Numa pala-

(1) *Lição 2.ª*

(2) *Cours de Philosophie Positive*, t. v, 1869, págs. 239 e 286.

vra, o que a Idade Média criou de novo como realidade social, por intermédio do Cristianismo, não foi propriamente o indivíduo, mas o conceito da *pessoa* humana, com um fim e vida moral autónomos da vida civil, isto é, o respeito do homem pelo facto de ser homem, o sentimento da sua dignidade e nobreza, a autonomia do seu fim e vida interior.

Decomposto nos seus elementos essenciais, reconhecer-se-á que este individualismo distintivo da civilização cristã é feito do sentimento de *independência pessoal*, equivalente da ideia dum destino próprio, ou, reciprocamente, da clara noção dum direito inviolável; da *consciência da própria dignidade e nobreza*, que se não confunde com o orgulho patriótico à antiga, sentimento de origem colectivista no qual o indivíduo é absorvido e sacrificado, mas deriva do alto valor moral e sobrenatural que o Cristianismo attribuía à vida de cada um; duma *vida moral independente e superior ao Estado*, que dá a todos e a cada um o direito de o julgar e de afirmar em face dele os seus deveres e os próprios direitos; e até da *aspiração profunda de progresso pes-*

soal, cujo germe está na concepção dum ideal todo interior de perfeição, o qual o homem se esforça por atingir pela conversão da sua vontade, donde a insatisfação do presente.

Da combinação destas noções fundamentais, de ordem moral, resulta o conceito moderno, direi melhor, cristão, da pessoa humana: — o homem já não é o escravo do Estado, mas um ser moral autónomo; só porque existe, toda a pessoa humana é sagrada, devendo-se-lhe assistência e protecção, pois tem um destino pessoal e eterno a realizar, a salvação da alma, que vale mais que todo o universo dos sóis e estrelas (pois vale o sangue de Deus); há fora da política, mais complexo e admirável que o mundo sideral, um mundo inteiro, de que cada homem é centro.

Porque a antiguidade ignorou tais noções, nunca o indivíduo lá conseguiu libertar inteiramente a sua personalidade, sendo absorvido, igual e constantemente, ou pelo despotismo asiático ou pela democracia grega.

Mas depois que na consciência humana o Cristianismo depusera o germe da emancipação, revelando-lhe a sua verdadeira nobreza por um fim absoluto a atingir, não

é possível o envilecimento duma sujeição na qual o homem seja inteiramente sacrificado ao Estado, nem a estagnação duma imobilidade que seja a negação de toda a vida moral autónoma e sempre progressiva. Com mais verdade que o Sthenelus de Homero, podemos dar graças ao céu por valermos infinitamente mais que nossos predecessores:

Ἡμεῖς τοὶ πατέρων μέγ' ἀμείνονες εὐχόμεθ' εἶναι.

Da breve analítica feita dos elementos essenciais que constituem o chamado individualismo europeu, se conclui, pois, como dissemos, que o que ele tem de próprio e novo é (e isto escapou a Guizot) o conceito da *pessoa* humana, com a clara noção da sua dignidade e independência.

Vem aqui a propósito fazer a distinção, recordada por Maritain, entre *individualismo* e *personalidade* ⁽¹⁾. — «... A *pessoa* é uma substância individual completa, de natureza

(1) *Trois Réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*, 1925, págs. 26 e segs.

intelectual, e senhora das suas acções, *sui juris, autónoma* no sentido autêntico desta palavra. Assim o nome de pessoa é reservado às substâncias que possuem esta coisa divina, o espírito, — cada uma das quais é, só por isso, e de per si, um mundo superior a toda e qualquer ordem dos corpos, um mundo espiritual e moral que, pròpriamente falando, não é *uma parte* desse universo, e cujo segredo é inviolável ao próprio olhar natural dos anjos: o nome de pessoa é reservado às substâncias, que, escolhendo o seu próprio fim, são capazes de se determinar a si mesmas e de produzir no universo, pela sua liberdade, séries de acontecimentos novos... Por isso S. Tomás ensina que o nome de pessoa significa o que há de mais nobre e elevado na natureza inteira». O nome de *indivíduo*, pelo contrário, applica-se tanto ao homem como aos animais e às coisas; significa apenas «um fragmento de matéria (devidamente determinado), uma parte do universo, distinta sem dúvida, mas uma parte, um ponto de intercepção da imensa rede de forças e influências... cujas leis suportamos». Como indivíduo, estamos sujeitos à lei de ferro do determinismo das leis que regem a matéria; como pes-

soas, dominámo-las, realizando livremente no mundo uma ordem espiritual superior a ele.

Compreende-se agora que, segundo nota Garrigou-Lagrange, «desenvolver a *individualidade* é viver da vida egoísta das paixões, fazer-se a si mesmo centro de tudo—e finalmente acabar escravo dos milhares de bens passageiros que nos oferecem uma miserável alegria de momento. A *personalidade*, pelo contrário, desenvolve-se na medida em que a alma, elevando-se acima do mundo sensível, se une mais estreitamente, pela inteligência e pela vontade, àquilo que constitui a vida do espírito» (1).

Aplicando agora à ordem social, o homem *enquanto* indivíduo está para a sociedade como a parte para o todo, e portanto é ordenado para o bem da sociedade como a parte é ordenada para o bem do todo, pois é evidente, o bem comum de todos vale mais que o bem particular de cada um e deve ser preferido à própria vida; *enquanto* pessoa, a «relação é inversa, e é a cidade humana que é ordenada para os

(1) *Le Sens Commun*, 2.ª ed., pág. 332.

interesses eternos da pessoa e seu próprio bem, o qual é, no fim de contas, o Bem comum separado do universo inteiro, isto é, o próprio Deus; por quanto cada pessoa, tomada puramente como tal, significa um todo, e cada pessoa humana é ordenada directamente para Deus como seu Fim último, não devendo nesta qualidade, conforme exige a ordem da caridade, preferir a si mesma nada senão Deus. Assim, em cada um de nós, o indivíduo é para a cidade, e deve, se for necessário, sacrificar-se por ela, como no caso de justa guerra; a pessoa, porém, é para Deus, e a cidade é para a pessoa, bem entendido, pela accessão à vida moral e espiritual e aos bens divinos, que são verdadeiramente o destino e a razão final da personalidade» (1).

O individualismo não pode, por conseguinte, conduzir ao respeito pela pessoa humana. Sendo no fundo a expansão anárquica (Seillière diria «romântica») do eu instintivo, só pode conduzir à opressão e à desordem. Nunca ele, fora da civilização cristã, levou ao sentimento da dignidade

(1) J. Maritain, *Trois Réformateurs*, pág. 31.

e da autonomia moral do homem. Na Grécia, por exemplo, apesar de tão enérgico na origem, não impediu o homem fosse sacrificado absolutamente à cidade, que lhe não reconhecia uma vida interior independente dela. Nos tempos posteriores à Renascença, o desenvolvimento do individualismo tem-se feito sempre — deixando a pessoa humana cada vez mais desprotegida contra a tirania do Estado; porque, construir o Estado com uma poeira de indivíduos, cuja vontade geral é a única origem de toda a lei, equivale a esmagar pelo número a autonomia de cada um; a longa obra de laicização empreendida após a Renascença visa a quebrar a influência da Igreja, garantia (como apontou Massis) dos valores morais que são património da nossa civilização, entre eles a independência do espiritual; de facto, o individualismo tem levado ou ao despotismo monárquico de Hobbes, ou ao despotismo democrático de Rousseau, ou ao despotismo do Estado-Providência e do Estado-Deus de Hegel.

Equivocou-se, portanto, Guizot, confundindo o individualismo germânico com o «sentimento da personalidade», e buscando erradamente nesse individualismo a origem do segundo, desse «sentimento da independência

peçoal», que, desconhecido a todas as civilizações antigas, caracteriza a nossa civilização.

O sentimento da personalidade, característico da civilização cristã, deriva (como se viu) da noção da dignidade e destino do homem, reveladas pelo Cristianismo. Implica um alto conceito do valor do homem como homem; a consciência dum destino e missão moral próprios, independentes da sociedade, e que esta não só não pode impedir, mas tem o dever de auxiliar. Ora o individualismo germânico—basta ler atentamente a própria descrição que dele faz Guizot — não contém nenhum destes novos valores morais; pelo contrário, é no fundo (a observação foi feita pelo próprio Guizot, que lhe não mediu o alcance) apenas o individualismo dos povos que se encontram «num estado social vizinho da barbárie». O que constituía o individualismo germânico era o prazer tumultuário da independência (que se encontra nos povos selvagens e nos períodos de anarquia); era feito dum «misto de brutalidade, de materialismo e de egoísmo estúpido».

Igualmente errou Burckhardt no quadro que magistralmente traça da Idade Média e da Renascença, quanto ao que ele

chamou indiferentemente «desenvolvimento do indivíduo» e «desenvolvimento da personalidade». Por não distinguir entre *individualidade* e *personalidade*, lhe saiu desfocado, e portanto falseado, todo o quadro, onde aliás se encontram penetrantes observações e análises. Na Renascença viu o enriquecimento da personalidade, quando melhor se diria que foi a individualidade que mais lucrou. Como da própria *Civilização na Itália no tempo da Renascença* se pode concluir, o que há no fundo do movimento humanista, no aspecto psicológico e moral, é a rebelião individual, o ardor da paixão, a energia do orgulho... Este estado da alma italiana resulta do estado social, caracterizado pelo regime chamado da tirania, em que reina a violência, a ausência de ordem legal, a anarquia. Há, com efeito, uma grande diferenciação e singularidade dos indivíduos, que elevam ao máximo o potencial das suas energias. A Renascença caracteriza-se por um movimento francamente individualista, que devia conduzir aos dois termos fatais do individualismo — a anarquia e a tirania.

Gebhart pôs em relevo as consequências anti-sociais do princípio íntimo do Hu-

manismo ⁽¹⁾. A Renascença, se se pode dizer é o triunfo da individualidade, não é o triunfo da personalidade, antes a transvia da órbita em que ela se não perde. Na Idade Média, Burckhardt viu uma organização absolutamente colectivista, na qual a corporação dominava por completo, sufocando a personalidade — quando o que se conhece da Idade Média, através as únicas verdadeiras expressões da vida, canções populares, lendas, contos e mitos, não consente que se represente o povo medieval como massa uniforme de indivíduos, antes em toda a parte se encontrava a variedade, o pitoresco, a diversidade; mais carneirada que o povo da Idade Média, são seguramente (olhados como povo) os americanos actuais.

Como já observou Landsberg ⁽²⁾, a Idade Média era, ao mesmo tempo, menos e mais colectivista que a época posterior à Renascença: — menos colectivista, pois o homem via-se antes de tudo e acima de

⁽¹⁾ *La Renaissance italienne*, 1887, págs. 66 e segs.

⁽²⁾ *La Edad Media y nosotros*, trad. esp., 1925, págs. 150 e segs.

tudo, qualquer que fosse a força da organização, como cristão que tem de assegurar a salvação da alma, pelo desenvolvimento da sua vida moral e religiosa, isto é, como pessoa; e mais colectivista, pois era mais forte então o vínculo da solidariedade social, não havendo ainda o tipo do sábio ou do artista solitário, por exemplo, que procede do Humanismo, e vive orgulhosamente separado do rebanho da multidão inculta, indiferente às suas aspirações e necessidades. Não é demais insistir, o homem medieval tinha dentro de si um reino interior — o religioso e moral — através do qual fugia do mundo e o julgava. Nem obsta a sujeição à Igreja, pois a fórmula augustiniana «Deus e a alma» punha-se sempre perante toda a consciência cristã, como um diálogo vivo. A Idade Média fizera, mediante a doutrina da pessoa, a síntese do individualismo e do colectivismo, num justo equilíbrio; a Renascença começou a desfazê-la, e o mundo actual oscila entre o individualismo e o colectivismo exagerado...

Como Kidd pretendia em princípio (1),

(1) *L'Evolution sociale.*

esta revolução procede em sua origem duma revolução moral.

Pela sua doutrina sobre a natureza e destino sobrenatural do homem, o Cristianismo atribuiu-lhe um valor incomensurável. Escreveu Crozals que «parece, nunca se pusera tão alto o valor duma alma humana» ⁽¹⁾.

Que ensinava 'ele de novo? — Pela doutrina do *fim sobrenatural*, ensina que todo o homem foi ordenado directamente para Deus como seu fim último (visão beatífica); que é destinado a vê-lo como Ele mesmo se vê, unido à natureza divina, participando da própria vida de Deus; que nada no mundo o pode impedir de realizar o seu fim (pois é ele a sua razão suprema de existir); que todas as leis publicadas contra ele não são leis e o não podem obrigar. Pela doutrina da *Redenção*, ensina que a natureza humana foi reabilitada em Cristo, o qual, «querendo fazer-nos participantes da sua divindade, assumiu a nossa natureza, a fim de, tornando-se homem, tornar

(1) *Histoire de la Civilisation*, 7.^a ed., t. I, pág. 540.

deuses» os homens, segundo a forte expressão de S. Tomás de Aquino ⁽¹⁾; que todos os homens foram remidos pelo Sangue do Filho de Deus, que é o preço verdadeiro de cada alma; que a salvação individual é o negócio maior do universo. Pela doutrina da *graça*, comunica às almas, já neste mundo, a vida divina; a alma em estado de graça é, para o cristão, a residência do Deus vivo, ou, segundo a frase de S. Paulo, templo do Espírito Santo.

Eis como os santos, a mais elevada expressão de humanidade que na terra se pode atingir, compreenderam esta doutrina sublime. «Compreenderam eles, segundo o filósofo Garrigou-Lagrange, que Deus devia ser neles outro eu mais íntimo a eles que o seu próprio eu, que Deus era mais eles-mesmos que eles, porque o é eminentemente». Se bem que na ordem do ser continuem a constituir um eu distinto do de Deus, «na ordem da acção, do conhecimento e do amor, substituíram por assim dizer o eu divino ao próprio eu» ⁽²⁾.

(1) *Opusculum* 57.

(2) *Le Sens Commun*, 2.^a ed., págs. 334-5.

Vivem tão identificados com Deus pela inteligência e pelo amor, fazendo em tudo só e tudo o que Deus quer, que também a eles se aplica o dito de S. Paulo: «já não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim».

Só eles realizam, portanto, plenamente a sua natureza de *pessoas*, pois só eles conseguem libertar-se da escravidão das cadeias interiores e exteriores, vivendo com perfeição o ideal moral, que se consubstancia em Deus.

O Cristianismo, pois, revelando o homem como ser moral, com estabelecer, pelo desenvolvimento da vida interior (a todo o momento alimentada pela pregação das suas altas verdades), uma cultura moral autónoma, fora da acção do Estado (o que destruíra radicalmente a antiga absorção da pessoa humana por este); fundando na autonomia moral e mais ainda no destino sobrenatural a dignidade e valor do homem, pois a autonomia moral o torna árbitro do seu destino na luta voluntária contra si e todas as forças do universo que procuram subjugá-lo, e o destino sobrenatural o torna participante da própria natureza divina, dando-lhe Deus como seu fim ime-

diato, e o sangue preciosíssimo de Cristo como preço e penhor dele, (donde a grandeza trágica da história cristã); promovendo a reforma interior como base constantemente a reedificar de toda a vida moral e da transformação exterior do meio, segundo um ideal de perfeição que trazemos em nós, para a libertação nunca concluída da personalidade, ideal divino que nos foi revelado em Cristo (o que imprime à nossa civilização o seu carácter progressivo):—criava o indivíduo moderno, pois lhe dava, com a consciência da sua autonomia moral a noção precisa dos seus direitos, com o sentimento da sua dignidade e valor a razão do respeito que lhe é divino, com o desenvolvimento da vida interior o germe de todo o progresso social.

O que houve aqui no princípio foi a mudança pela nova religião do sistema moral sobre que se apoiava o mundo antigo; e, mudado o interior, donde a vida promana, como se não alterariam as bases essenciais da sociedade?

A causa primordial do progresso social está dentro de nós: como certos animais luminosos que trazem a luz consigo, o homem é guiado, na sua peregrinação, pela

luz interior do ideal que o informa. As ideias novas são as sementes do futuro.

Guizot faz derivar este nobre individualismo moderno do individualismo germânico, ou seja, para citar palavras suas: «o prazer da independência individual, o prazer de se lançar com sua força e liberdade no meio dos acasos do mundo e da vida; os gozos duma actividade sem trabalho; a inclinação a uma vida aventureira, cheia de imprevisto, de desigualdade, de perigo» ⁽¹⁾; ou ainda: «o prazer de se sentir homem, o sentimento da personalidade, da espontaneidade humana no seu livre desenvolvimento»...

Note-se que a habitual precisão de pensamento de Guizot tem aqui de lançar mão de expressões vagas, e explicações redundantes, como um pensamento que por falta de objecto preciso procura em balde a sua expressão própria — o que parece indicar da parte de Guizot ou que não viu claramente o assunto, ou quis «por um esforço de imaginação» iludir-lhe as dificuldades.

Balmès analisou com rara finura aque-

(1) *Hist. de la Civilization en Europe*, liç. 2.^a

les sentimentos bárbaros, mostrando como, longe de modificarem o conceito do homem trazendo o respeito pela pessoa humana, cuja independência moral se afirmasse, eles nada tem de original e conduziriam naturalmente (sem a influência cristã) ou à anarquia dos povos selvagens e dos períodos revolucionários, o que parece ter entrevisto, o próprio Guizot, ou ao despotismo do Estado, como na Grécia sob a democracia, ou em Roma sob a aristocracia e o império (¹).

Porque tais sentimentos e costumes germânicos, descritos vaga e confusamente por Guizot:

1.º radicalmente estão no fundo de todo e qualquer homem, pois procedem dos instintos naturais de conservação, de liberdade, de dominação, etc., reconhecendo-se (apesar de toda a abjecção do indivíduo antigo) nas navegações dos fenícios, na actividade e rica civilização dos gregos, na ambição insaciável, áspera sede de prazeres e vivo sentimento de glória dos romanos;

(¹) *El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la civilizacion europea*, cap. XXI-XXIII.

2.^o na feição bárbara dos germanos, são consequência do estado social, comum a todos os povos bárbaros, nos quais os poderes públicos ainda se não desenvolveram (feição aqui agravada pelo facto da invasão, que quebrava os laços sociais agora insuficientes, mas que nas florestas da Germânia asseguravam uma certa ordem); o próprio Guizot o implica, citando o exemplo dos «selvagens da América», descritos nos romances de Cooper, para explicar os sentimentos e costumes germânicos; — mas em parte alguma tais costumes produziram, só por si, a emancipação moral do indivíduo. Na Grécia e em Roma existiram nos tempos protohistóricos: — a lenda das origens do povo romano deixa entrever à crítica a selvagem energia e feroz independência dos primeiros fundadores, vindos Deus sabe donde...; — quanto à Grécia, demais se tem repetido o individualismo dos heróis homéricos, que, por dá cá aquela palha, se excedem em belas injúrias contra Agamemnon, o «rei dos reis», e o abandonam livremente, — como o divino Aquiles «dos pés rápidos» (a quem «o rei dos homens», com o peito cheio de «negra cólera», lança em rosto o ele só se comprazer «na dissensão, na guerra e no com-

bate)), esse mavórtico Aquiles que, por causa da escrava Bríseis, «a das belas faces», a qual Agamemnon lhe quer tomar, se retira iracundo para a tenda, depois de lhe chamar «ôdre de vinho, olhos de cão, coração de cervo», tendo primeiro o seu coração deliberado, no peito valente, «se, arrancando da espada aguda, haveria de arredar a multidão e matar o Atreida, ou se apaziguaria antes a cólera e dominaria o aceso furor»; — e todavia qualquer destas civilizações desconheceu o sentimento moderno da dignidade humana, da independência pessoal, da vida moral autónoma do indivíduo, antes assentava sobre a total sujeição do indivíduo ao Estado;

3.º reapparecem sempre e onde nos povos civilizados se produz, ainda que passageiramente, um estado social semelhante ao dos germanos, com o desaparecimento ou enfraquecimento do poder público,—como nos períodos revolucionários, nos quais muitas vezes coincidem estas duas coisas paradoxais, a saber: um individualismo anárquico e uma tirania opressiva, que são afinal duas faces do mesmo facto moral, o desprezo do homem como homem. É o que Gustavo Le Bon exprimiu num dos seus aforis-

mos: «toda a revolução popular coroada de êxito é uma volta momentânea à barbárie. Constitui o triunfo do instintivo sobre o racional, a rejeição das disciplinas sociais, que são o que diferencia o civilizado do bárbaro». — Na Itália da Renascença, por exemplo, quando o regime da *tirania* fez desaparecer todo o poder legítimo, logo reapareceu em toda a verdade dos seus livres instintos o indivíduo (Burkhardt vê nesse despertar do *indivíduo* o elemento radical da Renascença). A Revolução francesa, no seu terrível decurso, assistiu à manifestação de energias monstruosas, ao mesmo tempo que a mística revolucionária jacobina criava um poder onnipotente, suspicaz de toda a vida moral autónoma (donde a tentativa de destruir ou escravizar a Igreja e a guerra às congregações religiosas), restaurando em toda a sua força a máxima antiga *salus populi*, quer dizer, a total escravização do indivíduo ao Deus-Estado.

Em resumo: — O que há de novo na civilização europeia, o sentimento de elevação e de dignidade do homem, não lho trouxeram os germanos com os seus hábitos de feroz independência, que são apenas

os hábitos (aliás comuns) do seu estado social de barbárie. Guizot, se se engana quanto ao alcance, não nega o facto, pois reconhece que «esse sentimento [da liberdade] é o egoísmo em toda a sua insaciabilidade; e neste caso se achava entre os germanos desde o século quinto até ao oitavo»⁽¹⁾. Quem os fez sair dele?... Quando muito, traziam o instinto e o hábito da liberdade tumultuosa, donde os outros povos caíram na tirania do Estado; mas a *ideia* do alto valor pessoal do homem, do destino e significação moral da pessoa humana, do respeito do homem por ser homem, da sua autonomia e fins próprios, era-lhes completamente estranha.

Não obsta contra a origem cristã deste sentimento o «grande apego à corporação cristã, o forte acatamento às suas leis, o vivo empenho de estender o seu império», por parte dos cristãos primitivos, — onde Guizot viu o mesmo sacrifício antigo do indivíduo à cidade. — Se o cristão se consagra à Igreja, ele fica todavia o fim, esta um meio

(1) *Ob. cit.*, liq. 3.^a

de o atingir; a Igreja existe para ele, não ele para a Igreja; se morre, não morre por ela, como os antigos pela pátria, no aniquilamento da sua personalidade, — mas morre pelo seu Deus, pela sua fé, por fidelidade à consciência, por si; o movimento partia de dentro, do amor de Deus, do interesse da própria salvação. Como o brilhante historiador do *Fim do Paganismo*, Gastão Boissier, notou em termos elevados, os mártires cristãos «morreram pela defesa do mais sagrado dos direitos: a liberdade do pensamento... Fundaram assim, no mundo moderno, a verdadeira independência, a verdadeira grandeza do homem, durante tanto tempo desconhecidas» (1).

É preciso até avançar mais, com Comte. É a existência dum poder moral independente do Estado que garante o respeito e o desenvolvimento da *pessoa humana*, e por conseguinte a limitação do Estado, o qual, à medida que se desenvolve, tende sempre a reger toda a vida do homem (o que seria o mesmo que submetê-la inteiramente ao

(1) *Rev. des Deux-Mondes*, 15 de fevereiro de 1885, págs. 377-8.

regime da força e, portanto, matar a liberdade de consciência).

A Igreja, só pelo facto de existir, é uma garantia contra toda a tentativa de reconstituição do cesarismo antigo: ela é a mais perfeita e grandiosa realização, na história, dum pensamento e duma vida moral independentes. A plena submissão da pessoa ao Estado, como nas sociedades pagãs, não poderá nunca conseguir-se, sem a sua morte. A longa guerra religiosa, que é grande parte da política moderna, talvez se esclareça à luz destes princípios...

§ 2.º — A reabilitação da Mulher

Que a situação da mulher se elevou na Idade Média é facto tão universalmente reconhecido, que seria ocioso tentar a demonstração.

As rudezas e brutalidades que se podem apontar numa época que mal saía da barbárie, não provam nada contra o que acaba de se afirmar. A Idade Média é uma época de vivos contrastes: o seu ardente idealismo casa-se com o temperamento veemente e impulsivo das raças jovens. São brutais as paixões; mas é sincero e forte o ideal

cristão. Aos grandes crimes opõem-se as virtudes heróicas. No mesmo indivíduo, alternam por vezes as explosões da paixão rude e os rigores da penitência. E nestes excessos da penitência é que melhor se vê o poder do sentimento cristão, que lutava e acabava muitas vezes por triunfar da bravia índole daquelas naturezas virgens.

Para apreciar o valor dum ideal é preciso estudá-lo naquilo que ele produziu de mais alto. Aí é que ele atinge todo o esplendor do que é e pode. Ora já se sabe o que foi o culto da mulher na Idade Média cavalleiresca. O que se ignora talvez é quanto o Catolicismo concorreu a nobilitá-la, apesar de Comte ter escrito que «ninguém já contesta que ele tenha melhorado essencialmente a condição social das mulheres»⁽¹⁾.

Contra a influência do Cristianismo na reabilitação da mulher, «que muitas vezes sem critério se [lhe] atribui», tomou franco partido, nas suas lições de *História das instituições do direito romano, peninsular e português* na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, o malogrado profes-

(1) *Cours de Philosophie Positive*, t. v, pág. 310.

sor Doutor Marnoco e Sousa, sustentando pelo contrário que «o Cristianismo não se pode considerar como tendo sido muito favorável à mulher»; porque, segundo ele:

1.º — «as tendências ascéticas desta religião não se harmonizam com a elevação do conceito social da mulher».

2.º — «S. Paulo dizia que o homem não era da mulher, mas a mulher do homem e que o homem não foi criado para a mulher, mas sim a mulher para o homem».

3.º — «Os Padres da Igreja não consideram a mulher senão como um instrumento de pecado e de tentação...».

Citam-se três, S. João Crisóstomo, S. Boaventura e Tertuliano, dos quais rigosamente os dois últimos não são padres da Igreja, e Tertuliano dela saiu pela heresia...

4.º — «A superioridade moral do homem encontra-se consagrada pelos textos mais decisivos do direito canónico:

- I. «só o homem foi criado à imagem de Deus, devendo por isso a mulher ser a subordinada e quase a serva e a escrava do homem (can. 13-17, caus. XXXIII, qu. 5)».

2. «fiel a este princípio, o direito canónico não atribui à mulher uma condição superior à que ella tinha na antiguidade».
3. «proíbe-lhe todas as funções que os antigos chamavam *viris*, como de se obrigar por outrem, a de a ser árbitro e a de intentar uma acção».
4. «ainda mais rigoroso que o direito romano, chegou até a proibir à mulher testemunhar em juízo, considerando o seu testemunho indigno de fé».

5.º — Posto tenha elevado o casamento à dignidade de sacramento, a doutrina cristã do casamento (dizia elle) não favorece tanto a dignidade da mulher como à primeira vista poderia parecer, pois:

1. «julgava o casamento um estado inferior e collocava a maternidade abaixo da esterilidade», afirmação em abono da qual cita S. Jerónimo.
2. «a santidade perfeita do casamento não conta, a partir do iv século,

por defensores senão alguns heréticos».

3. «a doutrina geral dos padres é que o casamento é uma consequência do pecado original, de modo que, sem esta falta, Deus teria provido à conservação da espécie, por outra forma».
4. «a Igreja elevou o casamento à dignidade dum sacramento unicamente para corrigir o que ele tem de impuro e mau. O sacramento é admitido, segundo, a expressão consagrada pelos teólogos, como um *remedium*».
5. a Igreja proibiu o casamento aos clérigos.
6. «os cânones toleraram, embora com grande desfavor, um segundo casamento, mas unicamente no caso de morte do primeiro esposo, proibindo-o, porém, inteiramente no caso de repúdio ou de divórcio».
7. reduziu-se o uso da instituição do casamento para os leigos «por assim dizer ao estritamente necessário... Os intérpretes do direito canónico não se contentaram

com as restrições legais impostas ao casamento, e, partindo do princípio de que o casamento é um mal necessário, deduziram, por meio de subtilezas casuísticas, que não há relações conjugais lícitas, desde o momento em que não tenham por fim a procriação» (¹).

Ora, ainda dado que tudo quanto precede fosse exacto, não se segue necessariamente que o Cristianismo não tenha contribuído a levantar a condição da mulher, porquanto Carlos Gide, que cita tudo isso talqualmente, no seu livro *De la Condition de la Femme* (à parte as citações dos Santos Padres, que são tiradas da dissertação do Professor Dr. Eusébio Tamagnini, *Psychologia feminina*, pág. 74, tudo o mais foi copiado de Gide), todavia vê no Cristianismo «a doutrina que devia renovar o mundo», nomeadamente a causa de «uma revolução radical na constituição da família», que «quebra o despotismo doméstico

(¹) Ed. de 1908, pág. 180-2.

e recompõe a unidade da família, ligando todos os seus membros por deveres mútuos; eleva e enobrece o casamento referindo-o a uma celeste origem, e fazendo dele uma união tão íntima e santa, que só Deus a pode romper; proclama o princípio da igualdade entre os dois sexos, attribuindo ao homem e à mulher deveres separados» (1).

Mas não é exacto o que acima se lê.

1.º *As tendências ascéticas do Cristianismo e a mulher.* — Quanto às tendências ascéticas do Cristianismo, não se compreende lá muito bem como aqui não se harmonizam com a elevação da mulher e entre os germanos são o factor dela, — pois, se a mulher lá foi tão considerada, como se diz, «isso deve-se sem dúvida à austeridade dos costumes destes povos» (2);

mas, pelo contrário, harmonizam-se tanto, que Estevão Lamy, por exemplo, que foi secretário perpétuo da Academia francesa, no seu belo livro *La Femme de*

(1) Ed. de 1885, págs. 171 e 172.

(2) Dr. Marnoco e Sousa, *Hist. das Instit.*, pág. 185.

Demain ⁽¹⁾, delas faz derivar o segredo da revolução moral que produziu a reabilitação da mulher.

Na antiguidade a mulher foi sempre mais ou menos considerada como ser inferior, sofrendo a sorte dos seres mais fracos em sociedades em que dominam os mais fortes. Para a reabilitar era preciso fazer toda uma revolução moral — revelá-la; ora, os antigos se a celebram é em regra, como os seus poetas, pelo prazer que ela lhes dá, não por ela mesma, pois o prazer não pensa senão em si, como claramente viu Gide ⁽²⁾ apontando à emancipação da mulher «um obstáculo mais poderoso ainda [que a decadência da religião antiga e a ineficácia da filosofia] nas tendências materialistas do paganismo».

Pregar-lhe um alto ideal de perfeição, levá-la às novas descobertas das virtudes mais heróicas, onde venceria tantas vezes o próprio homem, era, primeiro, reconhecer-lhe uma alma capaz das mais altas vir-

(¹) Col. Gallia, págs. 54 e segs.

(²) *Ob. cit.*, pág. 170

tudes, logo, a sua dignidade; segundo, fazê-la triunfar pelo respeito. E porque o homem, sempre que sente demais a capitosa fascinação do seu corpo, logo a procura submeter às suas paixões, o ascetismo cristão ocultou aos seus olhos sensuais o esplendor da carne, para que ele a pudesse contemplar desinteressadamente na formosa irradiação da alma — e assim apreciá-la, admirá-la e respeitá-la.

O que faltou à antiguidade foi principalmente a *noção* da sua dignidade, donde o sentimento do respeito: o ascetismo cristão, por meio do qual a mulher afirmou ao egoísmo do homem, (que no fundo da sua alma a reputava inferior), quanto ela podia na esfera do bem e do heroísmo, foi a necessária condição da reabilitação feminina. Quando o homem rendido de admiração exclamou como S. João Crisóstomo: «Ah! Deus seja louvado! Deus seja louvado! A mulher é intrépida contra a morte. A mulher, que introduziu a morte no mundo, quebra hoje essa antiga arma do demónio. Ser fraco, e por sua natureza exposto a todos os ultrajes, ela tornou-se uma arma invencível nas mãos de Deus. A mulher é intrépida contra a morte! Quem a não admi-

rará assombrado?» (1), — o principal estava feito.

2.º *S. Paulo e a mulher.* — O que S. Paulo diz é algo diferente, traduzindo-o assim o nosso grande humanista Padre António Pereira de Figueiredo: *não foi feito o varão da mulher, mas a mulher do varão*, (há aqui uma relação de procedência, expressa no latim por *ex*, não de posse); *não foi outrossim criado o varão por causa da mulher, mas sim a mulher por causa do homem* (2),

(1) Migne, P. G., t. 50, col. 629.

(2) I Ad Cor., xi, 8. 9. — *Non enim vir ex muliere est, sed mulier ex viro. Etenim non est creatus vir propter mulierem, sed mulier propter virum.* — O lugar paralelo do *Genesis*, onde se narra a formação da primeira mulher, começa assim: *Não é bom que o homem esteja só: façamos-lhe um auxiliar SEMELHANTE a ele* (II. 18). Pois que é semelhante, não lhe é inferior de natureza. S. Tomás de Aquino comentou em termos muito notáveis este passo da Escritura: *Foi muito a propósito que a mulher fosse formada duma costela do homem, para significar que entre a mulher e o homem deve haver uma estreita comunhão. A mulher nem deve dominar sobre o homem, e por isso não foi formada da cabeça; nem deve ser desprezada pelo homem, como se lhe fosse servilmente sujeita, e por isso não foi formada dos pés* (Summa, I, qu. 92, art. 3.º).

donde S. Paulo quer concluir o dever para a mulher de cobrir a cabeça com o véu, como símbolo de modéstia e sujeição, quando ora.

Como se temesse, porém, que das suas palavras não ficasse bem ressalvada a dignidade da mulher, acrescenta logo: *Com tudo isso nem o varão é sem a mulher, nem a mulher sem o varão no Senhor. Porque como a mulher foi tirada do varão, assim também o varão é concebido pela mulher: mas todas as coisas vem de Deus* ⁽¹⁾.

S. Paulo estabelece claramente a igualdade moral dos sexos num texto célebre: *já não há nem judeu nem grego, nem livre nem escravo, NEM HOMEM NEM MULHER: sois todos um em Jesus Cristo* ⁽²⁾; e, lógicamente, ao reconhecimento da plena dignidade humana da mulher, corresponde no direito do casamento esta coisa nova — igualdade de direitos e reciprocidade de deveres: *A mulher não é senhora do seu corpo, mas o marido. Semelhantemente, o marido não é senhor do seu corpo mas a mulher* ⁽³⁾.

(1) I Ad Cor., XI, 11 e 12.

(2) Ad Gal., III, 28.

(3) I Ad Cor., VII, 4.

Mas, com afirmar a igualdade essencial dos sexos, S. Paulo enèrgicamente mantém a hierarquia da família, ordenando com a natureza às mulheres que *sejam sujeitas a seus maridos, como ao Senhor, porque o marido é a cabeça da mulher, assim como Cristo é a cabeça da Igreja* ⁽¹⁾ — embora fundando no amor, que não na força ou no domínio, a autoridade do homem: *Homens, amae as vossas esposas, assim como Cristo amou a sua Igreja* ⁽²⁾.

3.º *Os santos Padres e a mulher.*—Os Padres da Igreja não só não consideram a mulher como um instrumento apenas de pecado e tentação, sendo uma lenda, fundada na ignorância deles, o seu decantado desprezo pela mulher, mas pelo contrário a estimam, admiram e respeitam, (o que não exclui austera rudeza de trato), com tal solícitude, que é *nova* na história.

Dando de barato que todas as frases de escândalo que lhe são atribuídas sejam exactas (e não o são as que tenho podido

(1) Ad Ephes, v, 22-24, 33; Ad Coloss., iii, 1.

(2) Ad Ephes., v, 25, 28, 33.

verificar ⁽¹⁾, não se segue necessariamente

(1) ... e quando pude verificar, verifiquei por vezes que os Padres queriam dizer o... contrário. Por exemplo, os três citados *Padres*:

— S. João Crisóstomo chama com efeito à mulher *dardo do demónio*... nos eloquentes termos seguintes: — *É de todo o coração que aprecio e tenho muito a peito as comemorações dos Mártires, todos na verdade, mas sobretudo quando nos são propostos femininos combates. Pois quanto mais fraco é o instrumento, mais avulta a graça, mais notável é o trofeu, mais assinalada a vitória* — não por causa da fraqueza do sexo dos atletas, mas porque por onde o inimigo vencera por aí mesmo é hoje vencido. Venceu por intermédio da mulher, pois pela mulher foi ele subjugado. O que dantes fora seu **dardo**, tornou-se agora no instrumento da ruína dele — e num instrumento invencível! Uma no princípio pecou e morreu: esta morreu para não pecar. Aquela, imbuída com a esperança duma fútil promessa, violou as leis de Deus: esta desprezou a vida presente, para não faltar à obediência do seu benfeitor. Depois disto, em que desculpa poderão confiar os homens que são de ânimo timorato e débil, em que perdão; — quando as mulheres se portam com tanto valor viril, aprestando-se generosamente para os combates da fé? O seu corpo é débil e sujeito a todas as enfermidades do sexo; porém a graça vindo-lhe em auxílio ocultou estas fraquezas. Não há nada, absolutamente nada, que mais poderoso seja que aquele que tem fortemente gravado no coração o temor de Deus; podem os inimigos ameaçá-lo com as fogueiras, com o ferro, com as feras, com o

que traduzam um sentimento de menos-

quer que seja, que tudo desprezará por nada. (Brev. Rom., Comm. non virg., II, Lect. pro martyre tantum).

— Tertuliano, quando já inclinava para o montanismo, o qual a Igreja combatia, escreveu as frases incriminadas — no mesmo capítulo, porém, em que começa por chamar às mulheres (cuja vaidade profliga) suas *irmãs muito queridas*. (P. L., 1, col. 1417). Mas, se a frase de Tertuliano, que pelo seu rigorismo caiu na heresia, devesse tomar-se à letra, não faltariam Padres que lhe respondessem, como S. Ambrósio, quando nota justa e irònicamente: *Muitas vezes acusamos o sexo feminino de ser a causa da nossa perda, sem advertir que a retaliação se volta mais justamente contra nós* (P. L., 16, col. 323); ou como S. Agostinho, recordando que, se o género humano deve à mulher a sua queda, também lhe deve a salvação: *O veneno foi propinado ao homem pela mulher, que o enganou: seja a mulher que em reparação lhe propine a salvação. Gerando a Cristo, a mulher compensa o ter levado o homem a pecar. Foram também as primeiras mulheres que anunciaram aos Apóstolos a ressurreição de Deus. No paraíso anunciou a mulher ao homem a morte: agora na Igreja lhe anunciaram as mulheres a salvação. Eram os Apóstolos que haviam de anunciar aos povos a ressurreição de Cristo; mas primeiro a anunciaram aos Apóstolos as mulheres* (P. L., 38, col. 335).

S. Boaventura não pertence já ao ciclo patrístico, há séculos fechado — para que devamos ocupar-nos dele, que aliás não é menos expressivo.

prezo... senão pela mulher que por trair os seus deveres outra coisa não merece, e em regra não tem, — mesmo dos escandalizados detractores daqueles Padres, porque: 1.º as mesmas senão piores frases se encontram nos autores modernos, desde Shakespeare aos mais rendidos cantores da mulher, como Castilho e João de Deus, sem que se possa concluir que estes também só consideram a mulher como instrumento de pecado e tentação, 2.º uma linguagem rude com as seduções da mulher é perfeitamente conciliável, e até consequente, com um alto ideal feminino, pois que, por muito alto ele se pôr, mais aflige o vê-lo posto muito baixo, 3.º essas palavras esclarecem-se com o pensamento geral que as ditou, com outras muitíssimas de claro sentido nobilitante, com as lições em contrário de toda a vida dos Padres;

a linguagem muitas vezes rude dos Padres (que não se contesta) contra as vaidades e depravações femininas, revela desinteressada solicitude pela dignidade da mulher, — a não ser que se pense a dignidade dela está no ... perdê-la. — Ora os autores pagãos celebraram-na sobretudo pelos seus encantos, logo como instrumento

do prazer: uma linguagem que lhe não recorde a virtude, é porque não a reconhece capaz dela, ou porque a receia... Os Padres, se a repreendem, é porque dela não querem senão a virtude, pois à virtude só a virtude se pode pedir; são inimigos do seu corpo por medo que 'ele se torne inimigo da alma — mas pela sua alma, que interesse, que ternura, que respeito! Fala-se porventura a austera linguagem da virtude a quem se não considera senão como instrumento de pecado e tentação?...

os Padres, que aliás a honravam muitas vezes nos altares, escreveram da mulher elogios, quando os merecia, que se escandalizaria de os ouvir a antiguidade, por os julgar insólitos e excessivos (sem excluir os citados S. João Crisóstomo, que a declara *arma invencível na mão de Deus*, a ponto de perguntar: *quem a não admirará tomado de assombro*; e o próprio Tertuliano, que num livro de educação feminina começa por lhes chamar *escravas do Deus vivo, minhas semelhantes na servidão de Cristo e minhas irmãs*, declarando-se ele em comparação com elas *o mais infimo*), pois, como disse S. Jerónimo, eles julgavam

as virtudes *não pelo sexo mas pelo seu valor* ⁽¹⁾;

mais, os Santos Padres consagram à sua educação cristã, fazendo do mesmo passo

⁽¹⁾ As frases citadas podem ver-se em Migne, respectivamente: P. G. 50, col. 629; P. L., 1, col. 1429; 22, col. 1090.

Alguns exemplos mais, tirados sòmente dos grandes doutores da Igreja, para mostrar que aquelas não são as únicas, nem esporádicas:

— De S. João Crisóstomo, apenas este lugar, referindo-se às virgens, em que não hesita em as declarar templo de Deus: *Pois não sabeis que as virgens são templo de Deus? Ignorais porventura que nelas habita o Espírito Santo?* (P. G. 60, col. 741). Noutro lugar ainda, classificado como o anterior entre as suas obras espúrias, mas que pelo menos trai o sentir do autor e do tempo, chama-lhes: *coroas do celeste esposo... mais esplêndidas que o sol... amigas de Deus... herdeiras do Senhor... irmãs de Maria... mães, esposas e servas de Cristo* (P. G., 64, col. 39).

— S. Agostinho defende enèrgicamente a dignidade feminina: — *Tanto os homens como as mulheres se podem salvar. Porquanto Cristo não tratou com desdém o sexo masculino, visto que ele mesmo tomou esse sexo; nem menosprezou o sexo feminino, pois que nasceu duma mulher. E desta sorte se realizou um grande mistério: a morte sucedera por uma mulher, agora é a mulher que nos comunica a vida.* (P. L., 40, col. 303). Outro passo: — *Tomou (Cristo) o sexo masculino, e,*

implicitamente um acto de confiança na sua virtude e na sua intelligência, *toda* uma literatura, facto que por ser novo Gide realçou devidamente, notando por exemplo

para consolar o sexo feminino desta escolha, nasceu da mulher, como se nos quisesse dizer: «Não é má a criatura de Deus; o desordenado desejo é que a perverte. No princípio, quando criei o homem, fi-lo varão e mulher. Não sou eu, pois, que condeno a criatura que eu próprio formei: se tomei o sexo masculino, nasci porém do feminino. Os seus pecados, que eu não fiz, é que a condenam. Reconheçam ambos os sexos a sua dignidade (honorem), confessem ambos a sua iniquidade, e ambos esperem a salvação»... Ninguém portanto calunie Cristo, que nasceu duma mulher, já porque o Libertador não podia ser manchado por esse sexo, já porque o Criador o devia reabilitar. (38, col. 335).

— S. Jerónimo chama a Marcela, nobre dama romana já falecida, em carta a uma amiga comum: *insigne glória de Roma. (P. L., 22, col. 1087).* Esta carta é um caloroso elogio das virtudes e da illustração de Marcela; todas as palavras que lhe dedique, diz o santo asceta, «ficarão sempre inferiores aos elogios que ela merece»; receia dizer tudo o que merecem as suas virtudes, a sua intelligência, a sua santidade e a sua pureza, «para não exceder os limites da credibilidade». — A Eustochium, gentil e patricia donzela consagrada a Deus, trata o grande doutor por *domina: sim, senhora é como eu devo expressar-me a respeito da esposa do meu Senhor. E logo abaixo,*

que, só de S. Jerónimo, «sobre cem cartas teológicas cinquenta são dirigidas a mulheres; quinze dos seus trabalhos sobre vinte tem a educação das mulheres por objecto; dedica a Paula e a Eustochium numerosos

como a sua linguagem se acenda na escala do louvor, desculpa-se o velho exegeta: *Não, não é exagero retórico em te contar no número dos anjos, e, dada a ventura da virgindade, em sotopor a teus pés o mundo.* (22, col. 396). — As numerosas cartas de S. Jerónimo, da Palestina, onde se entrega a dura penitência, às nobres romanas cristãs, são assaz instrutivas sobre a sua estima, admiração e respeito pela mulher. O santo chega mesmo a temer-se do ridículo: *Quicá o leitor infiel leve de risa o eu tanto me demorar em tecer louvores a mulheres. Mas se se lembrasse das santas mulheres companheiras de Cristo, que o serviam o melhor possível, e das três Marias que, firmes, estiveram ao pé da Cruz, e de Maria Madalena, a qual mereceu ver primeiro, mesmo antes dos Apóstolos, Cristo ressuscitado, acusar-se-ia primeiro a si próprio de soberba, que a nós de baboseiras. Nós julgamos as virtudes, não pelo sexo, mas pelo seu valor.* (22, col. 1090). — S. Jerónimo tem consciência de que pelo Cristianismo uma revolução se operara em relação à mulher: *Desde que uma virgem concebeu no seu seio virginal e deu à luz um Filho que levou aos ombros a sua realaleza, Deus forte, Deus poderoso, o Pai dos séculos futuros, a sua maldição foi levantada. A morte tinha entrado no mundo por Eva, a salvação foi-nos trazida por Maria.* (22, col. 408).

livros da Vulgata, as explicações dos psalmos a Príncípia, o tratado contra os montanistas a Marcela...» (1);

enfim, as mulheres ocupam na vida dos Santos Padres um papel tão preponderante como inspiradoras, colaboradoras e confidentes amigas, que de muitos deles se pode dizer que não entram na história senão conduzidos pela mão duma mulher: S. Agostinho por Santa Mónica, o modelo de mães, de quem o filho fala tão enternecida e rendidamente nas *Confissões*; S. João Crisóstomo, a quem uma admirável mãe cristã educa, encontra (nas lutas e perseguições que lhe concita o seu nobre apostolado por parte do povo e duma corte, onde reina a bela, antiga atriz Eudóxia) em Olímpias e outras santas mulheres as invencíveis consoladoras da sua alma e colaboradoras indefectíveis; S. Jerónimo aparece-nos entre Paula, Eus-

(1) Pág. 117 n. Veja-se nos índices da Patrologia de Migne, percorrendo a lista das obras de cada Padre, o lugar que a mulher aí ocupa, pelos tratados, quer morais, quer panegíricos, que lhe são consagrados, fora as cartas. Só o índice mariano ocupa longas páginas de composição compacta (219, col. 494-528).

tochium, Príncípia, Leta, Marcela e outras nobres damas romanas; S. Gregório Nazianzeno é formado por S. Nonna; S. Basílio, que Erasmo reputava superior a todos os oradores da antiguidade, tem a sua vida ligada às da mãe e da irmã, S. Emília e S. Macrina; S. Ambrósio, assistido na sua educação pela mãe, escreve para sua irmã Marcelina alguns tratados sobre a virgindade; enfim, todos os Padres mais ilustres da Igreja oriental e ocidental, ou sejam os oito grandes Doutores, dão público testemunho de deverem a sua vocação e constância às lições de suas mães e parentas cristãs.

4.º *O Direito Canónico e a mulher.*

— Não se compreende logo de entrada muito bem como o Direito Canónico (que tão saliente papel desempenhou na Idade Média) consagre tão decisivamente a superioridade moral do homem, e todavia o eruditíssimo historiador alemão Denifle tenha reptado em balde, numa discussão célebre, o professor Kolde a demonstrar-lhe o desprezo da Idade Média pela mulher... ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ *Luther et le Lutheranisme*, trad. de Paquier, t. II, 1911, pág. 105.

Para bem se compreender a situação da mulher no Direito Canónico, importa não perder de vista estas duas ideias, que constituem a base cristã da família: a subordinação na hierarquia e a igualdade no dever. Se a subordinação na hierarquia atribui ao homem as prerrogativas de chefe, fundando sólidamente a sociedade familiar, a igualdade no dever atribui à mulher uma dignidade igual à dele. A primeira funda-se no interesse da família; a segunda na identidade da natureza. A subordinação da mulher não é incompatível com o reconhecimento da sua dignidade. O Direito Canónico afirma enèrgicamente aquela, sem contudo ter deixado de proclamar plenamente esta—e isto era uma considerável revolução.

Importa ainda observar que o Direito Canónico, no que diz respeito à condição da mulher, não permite apreciar *toda* a influência do Cristianismo, se bem que de sobra a denuncie e consagre. Com Lefebvre⁽¹⁾, pode-se neste caso distinguir duas coisas: — a influência proveniente sòmente do *espírito cristão*, isto é, da doutrina ou

(1) *L'hist. du droit matrimonial français*, pág. 203.

das ideias morais do Cristianismo, que penetraram toda a sociedade, mesmo nos seus costumes de ordem civil, — e a influência ou acção directa da *Igreja*, isto é, dos poderes públicos organizados na Cristandade para legislar ou julgar no domínio espiritual. Enquanto a Igreja só pode legislar livremente no seu domínio próprio, acomodando-se no mais às legislações e costumes vigentes, o espírito cristão opera como fermento, transformando com o tempo mesmo estes.

— O Direito Canónico, como direito da Igreja, regula os direitos e deveres da mulher como ser religioso e moral (e aqui consagra toda uma revolução); se succede pronunciar-se sobre relações que não derivam directamente dos princípios da moral, conforma-se com as prescrições do direito civil, embora nem sempre os mais harmónicos com os princípios cristãos. O Cristianismo, porém, é uma vida, que, à medida que é vivida pela sociedade, a transforma — e portanto o direito. O facto de o Direito Canónico manter em matéria temporal certas instituições vigentes, ou não prescrever ainda as instituições novas, não quer dizer as primeiras não caíssem em desuso e as segundas

não fossem introduzidas por influência do espírito cristão.

O próprio Gide claramente o compreendeu, pois sensatamente observa: «se se quer saber tudo o que é devido à Igreja no desenvolvimento geral do Direito Civil, é forçoso olhar além do Direito Canónico. A Igreja não só reformou o direito promulgando os seus cânones e suas decretais, mas ainda transformando pela sua influência as leis romanas e as leis bárbaras e feudais» ⁽¹⁾.

Mais, a Igreja tomando sob sua protecção os interesses civis e temporais da sociedade medieval não podia impor-lhes senão as leis que o seu desenvolvimento comportava. Como notou ainda Gide, «tudo o que pôde fazer o melhor legislador, não é dotar o povo com as leis menos más que eles estejam em estado de suportar»? ⁽²⁾.

Naquilo que não brigue com os princípios fundamentais da sua doutrina ou da sua constituição, a Igreja é um revolucionário com atitudes de conservador: aceita

⁽¹⁾ *La condition de la femme*, pág. 181.

⁽²⁾ *Ob. cit.*, pág. 178.

todas as instituições do presente, lançando ao mesmo tempo as sementes das do futuro.

I. A provar que o Direito Canónico consagra decisivamente a inferioridade moral da mulher, alega-se um *texto de Graciano*, em que se reconhece que «só o homem foi criado à imagem de Deus, devendo a mulher ser a subordinada e quase a serva e a escrava do homem».

— Ora, em primeiro lugar, a tradução está sensivelmente carregada, pela introdução da palavra *escrava*, que no original se não encontra...

Mesmo que fosse rigorosa a tradução, não se segue infalivelmente que a Igreja seja responsável por essa doutrina, pois sabido é que o Decreto de Graciano, posto deva ao cuidado dos Pontífices Romanos o ter sofrido várias recensões, não logrou todavia obter foros de lei autêntica e oficial da Igreja, tendo tudo o que nele se contém apenas a autoridade que por si já tinha. Ora, a glosa remete para o lugar em que S. Basílio «lindamente» versa este ponto; pois aí S. Basílio revindica eloquentemente a igualdade moral da mulher, enquanto é imagem e enquanto é semelhança de Deus.

Eis as suas formais palavras: *Fez, pois, Deus o homem: fê-lo à imagem de Deus. Aqui porventura dirá a mulher: que tenho eu que ver com este trecho? Foi o homem que assim foi formado; não a mulher, pois o artigo antes de homem bem indica que se deve entender sòmente o sexo masculino. Mas para que ninguém o julgasse assim, acrescentou: e fê-los varão e mulher. Não pode haver dúvida, a mulher foi formada, assim como o homem, à imagem e semelhança de Deus. Os sexos tem ambos IGUAL DIGNIDADE, SÃO IGUAIS AS SUAS ACÇÕES, IGUAIS AS RECOMPENSAS, E IGUAL A CONDENAÇÃO. Nem venha dizer a mulher, em ar de desculpa, que é mais fraco o seu sexo. Se isso é certo quanto ao corpo, quanto à alma em nada ela é inferior ao homem. Sendo feitas à imagem de Deus, as mulheres receberam dignidade igual à dos homens, é do mesmo quilate a sua virtude, dão exemplo de boas obras. O terem talvez físicamente menos forças, não é desculpa. Posto que absolutamente mais fraco e mais delicado, o sexo feminino é mais inclinado e pronto à compaixão, firme no sofrimento, diligente e alegre nas vigílias. Leva até notável vantagem ao masculino no ardor da virtude, na aplicação ao trabalho e na pa-*

ciência. *Oh! nunca o homem o igualará no jejum, e no culto das relíquias, e na exuberância das lágrimas, e em tanto no dispende, e em copiosa beneficência. Quantas vezes eu vi mulheres darem aos pobres coisas que serviam para uso doméstico — a ocultas do marido, sem o ele saber, contra sua vontade, aliciando criados... Não é, pois, a mulher em nada inferior ao homem, já enquanto é imagem, já enquanto é semelhança de Deus, observado que isto se realiza não no corpo, mas no que é interno e específico* ⁽¹⁾.

No passo aduzido, fundem-se arbitrariamente dois cânones, (13 e 14), que se apoiam ambos em S. Agostinho. — No primeiro é que se diz, a mulher não foi feita à imagem de Deus, citando um lugar da obra daquele doutor da Igreja. Porque S. Agostinho ou Graciano pensem em contestar à mulher a plenitude da dignidade humana? Não, apenas para afirmar a subordinação da mulher. O canon é assim intitulado: *que o homem é o chefe da mulher*, e abona-se com as palavras em que S. Agos-

(1) Migne, P. G. 30, col. 34.

tinho, comentando a primeira epístola de S. Paulo aos Coríntios, afirma enèrgicamente que a autoridade convém ao homem, e neste sentido só êle é a imagem de Deus ⁽¹⁾. Quando, porém, se referem à natureza racional e sobrenatural do homem, todos concordam, inclusive S. Agostinho ⁽²⁾, que tanto o homem como a mulher foram feitos à imagem e semelhança de Deus. Há, como observa S. Ambrósio ⁽³⁾, imagem e imagem — uma que só no homem se observa, enquanto é origem da mulher como o Padre o é do Filho, — e outra que se realiza na alma e é comum ao homem e à mulher; e esta é que é o título da nossa grandeza. — No segundo canon aduzem-se algumas palavras do comentário de S. Agostinho ao Deuteronomio, em que comenta a desigualdade de tratamento para o mesmo crime, consoante o sexo, segundo a lei antiga ⁽⁴⁾. Rígorosamente, pois, elas indicam o que era, não o que devia ser. Mesmo que se applicas-

⁽¹⁾ P. L., 35, 2320.

⁽²⁾ P. L., 34, 452.

⁽³⁾ P. L., 17, 460.

⁽⁴⁾ P. L., 35, 762.

sem ao presente, só afirmam (podada a palavra *escrava* que lá não está), o dever de subordinação da mulher em relação ao marido.

2. Diz-se também, o Direito Canónico «não atribui à mulher uma *condição superior* à que ela tinha na antiguidade». Porém Paulo Gide, que tal afirma também, em todo o caso menos categoricamente, apressa-se a acrescentar: «mas sejam quais forem os seus efeitos, acautelemo-nos de esquecer os seus méritos e benefícios» ⁽¹⁾. Logo, algo fez a favor da mulher—atribuindo-lhe uma condição superior à que tinha na antiguidade.

Com efeito, o Direito Canónico consagra uma verdadeira revolução no que respeita à situação moral da mulher:

— proclama enèrgicamente a igualdade *humana* do homem e da mulher, reconhecendo-lhes explicitamente a ambos a *mesma e única* origem da natureza ⁽²⁾;

— sobre esta base da igualdade moral dos sexos, funda a família (sem prejuízo

⁽¹⁾ *Ob. cit.*, págs. 180 e 181.

⁽²⁾ Decr. Gratiani, caus. 33, qu. 5, can. 20.

aliás da necessária hierarquia). — Para a celebração do casamento, estabelece as mesmas condições para o homem e para a mulher, exigindo nomeadamente a ambos o seu *livre* consentimento, sob pena de nulidade ⁽¹⁾. — Nas *relações entre esposos*, impõe perfeita reciprocidade de deveres, logo situação de igualdade ⁽²⁾. Contra o direito civil, e os costumes, o dever de fidelidade é sancionado pela mesma pena, quer para o homem, quer para a mulher, isto é, pela excomunhão do cônjuge adúltero. Cita-se em Graciano expressamente S. Jerónimo, o qual tem plena consciência da revolução realizada pelo Cristianismo: *O que a lei divina prescreve a um dos cônjuges, prescreve-o igualmente a ambos. Umas são as leis dos Césares, outras as de Cristo; uma coisa é o que manda Papiniano, outra coisa o que determina S. Paulo. Os pagãos largam o freio à imoralidade dos homens. Salvo*

(¹) Causa 31, qu. 2, can. 1, 2, 3; Decr. Greg. L. 4, tit. 1, can. 13 e 14.

Note-se que, embora o exija, o Direito Canónico não faz do consentimento dos pais um impedimento *dirimente*, como do dos nubentes.

(²) Dec. Gratiani, II, causs. 32, qu. 5, can. 19, 20, 23; Decr. Greg., L. 4, tit. 20, c. 2.

a violação de donzelas livres e o adultério com mulheres casadas, são-lhes permitidas todas as ribaldias por lupanares e com as escravas, como se fosse a condição da pessoa e não o vício da vontade que constitui a falta. Entre cristãos, o que é proibido às mulheres, também o é aos homens: o jugo do dever considera-se igual para ambos ⁽¹⁾. — São garantia desta igualdade perante os deveres conjugais, a unidade e a indissolubilidade do matrimónio, as quais o Direito Canónico acaba por fazer triunfar desde o século x na Europa cristã, contra certas prescrições do Direito Romano e os costumes germânicos: — a unidade, proibindo radicalmente a poligamia, que inferioriza a mulher com a relegar do seu lugar cristão de companheira única, e portanto igual, do homem, — e a indissolubilidade, condenando o divórcio, que é afinal uma poligamia sucessiva, sobretudo na forma germânica do repúdio. Pela lei da unidade e indissolubilidade do casamento, o Direito Canónico pôs sobre a união conjugal «o selo da eternidade», como disse certo escritor cristão, colocando a mulher ao lado do homem. Esta lei é uma consequên-

(1) P. L., 22, col. 691.

cia directa e exclusiva do Direito Canónico, que, após muito lutar, terminou por só ele reger o casamento na sociedade medieval. Quando a Igreja fulminava os raios da excomunhão contra reis que violavam a fé conjugal, «proclamava, à face duma sociedade entregue a todas as violências da força bruta, a igualdade do direito do mais forte e do mais fraco, do homem e da mulher», como diz Gide ⁽¹⁾. — Quanto ao exercício da *autoridade paterna*, a qual o Direito Romano considerava como função exclusivamente viril, associa a mãe a compartilhá-la com o pai, elevando-a assim em autoridade como sua igual ⁽²⁾. — Sobre o *regime do matrimónio*, admite e consagra o regime novo de *comunidade* de bens, que, como diz Gide, «associa e igualiza os interesses dos dois esposos ⁽³⁾». Há aqui todavia que distinguir entre os países do direito escrito, onde persiste a influência do Direito Romano, e os países do direito costumeiro: nos primeiros mantém-se o regime dotal, nos segundos forma-se, sob a influência cristã,

⁽¹⁾ *Ob. cit.*, pág. 180.

⁽²⁾ Decr. Grat., caus. 31, qu. 2, c. 16.

⁽³⁾ *Ob. cit.*, pag. 181.

como demonstrou Lefebvre ⁽¹⁾, o regime da comunidade. Notando que o Direito Canónico admite a comunidade, explica-se aliás perfeitamente a admissão de outro regime, consoante os lugares: é que a organização puramente temporal do casamento não é matéria do direito canónico mas civil, e daí a admissão por ele dos regimes em uso, embora o da comunidade seja mais consentâneo com as ideias cristãs e delas derive.

— com excepção do sacramento da ordem, não faz distinção entre o homem e a mulher, sendo comuns os direitos e os deveres que derivam da profissão de cristão. A mesma fé, a mesma moral, os mesmos sacramentos — para todos;

— honra com um culto especial, entre todos os filhos de Eva, uma mulher — a Santíssima Virgem;

— associa a mulher (com exclusão do sacerdócio) à vida da Igreja e ao apostolado, nomeadamente pela vida religiosa.

Vem aqui a propósito recordar a distinção acima feita entre a influência do

⁽¹⁾ *L'histoire du droit matrimonial français*, 1908, págs. 200-204; 222-291.

espírito cristão e a acção directa da Igreja. — Em tudo o que, relativamente à mulher constitui consequências directas e essenciais da doutrina cristã, o Direito Canónico toma de princípio uma posição definida, que luta por fazer triunfar como lei geral da sociedade cristã: — assim, sobre a sua plena dignidade humana e sobre o recíproco vínculo matrimonial. Naquilo que não interessa directa e essencialmente às leis da moral, mas que se não harmoniza tão bem com as ideias cristãs, o Direito Canónico conforma-se com os usos e leis existentes, o que não quer dizer a influência cristã não trabalhe por os transformar: — é o caso do regime da comunidade. Na primeira hipótese a Igreja abre abertamente a luta, na segunda o espírito cristão actua por evolução; mas em ambos os casos, é o Cristianismo o agente da transformação.

3. Assim, compreender-se-ia que o Direito Canónico proibisse à mulher «todas as *funções* que os antigos chamavam *virís*». Nisso, visto que se não trata do seu domínio próprio, recorreria apenas ao direito civil ou procederia sob sua influência.

Nem tal proibição, suposto que seja exacta, implica necessariamente desprezo da mulher, mas simplesmente especialização de funções, pois, como desenvolve algures S. Ambrósio, as mulheres revelam mais aptidão para os negócios domésticos e os homens para os ofícios públicos; — e o Direito Canónico de preferência confina cada sexo no seu domínio mais adequado.

É pelo mesmo motivo que o Direito Canónico fere de diversas incapacidades os clérigos e religiosos, quase as mesmas que a mulher ⁽¹⁾. Ou supor-se-á que o Direito Canónico também consagre, «pelos textos mais decisivos», a inferioridade moral do... Clero?

O Direito Canónico, porém, admite, contra o que se afirma, muitas excepções à proibição geral de que se fala; por exemplo, e só nos casos citados:

— a mulher pode ser procuradora, e portanto obrigar-se por outrem, no caso da abadesa de Gandersheim ⁽²⁾;

— a mulher pode ser árbitro, como no

⁽¹⁾ Por exemplo, negociar, advogar, acusar, depor como testemunha, demandar, etc.

⁽²⁾ Dec. Greg., L. 2, tit. 30, c. 4.

litígio entre os cistercienses de Scardona e os hospitalários ⁽¹⁾;

— a mulher pode intentar uma acção, pelo menos em certos casos ⁽²⁾.

4. Mais grave seria que o direito Canónico proibisse à mulher *testemunhar* em juízo por considerar o seu testemunho «indigno de fé», se... fosse exacto.

Podia o Direito Canónico proibir à mulher testemunhar em juízo, sem que tivesse por «indigno de fé» o seu testemunho, — como o proíbe aos sacerdotes nos negócios seculares, embora tenha por «mais digno de crédito» o seu depoimento ⁽³⁾. Qualquer razão de conveniência ou costume explicaria a restrição, entendendo-se que não era conveniente à boa ordem social envolver as mulheres «em tais coisas», segundo o Direito Canónico se exprime a respeito dos clérigos, por exemplo «em razão de salvaguardar a modéstia feminina» ⁽⁴⁾. E a prova é que, se o exige um interesse maior, como provar

⁽¹⁾ Ibid., L. 1, tit. 43, c. 4.

⁽²⁾ Decret. Greg., L. 2, tit. 2, c. 11, e tit. 10, c. 1.

⁽³⁾ Decr. Grat., II, caus. 14, qu. 2, c. 2.

⁽⁴⁾ Decr. Grat. II, caus. 15, qu. 3, res. c. 1.

a infâmia dum sacerdote, determina-se positivamente que lhes seja tomado o testemunho ⁽¹⁾.

Mas não proíbe, pelo menos tão absolutamente. — Além do caso já indicado de poder depor contra um clérigo, há no *Corpus Iuris Canonici* várias referências ao seu testemunho ⁽²⁾, determinando-se até que lhes vá o juiz tomar a casa o depoimento, caso não queiram comparecer no tribunal, — e não sei de qualquer disposição expressa que absolutamente o prescreva ⁽³⁾.

(1) Decret. Greg., L. 2, tit. 20, c. 3.

(2) Decret. Greg., L. 2, tit. 20, c. 22; L. 5, tit. 39, c. 10, Sexti Decret., L. 2, c. 1; Institut. Juris Canonici Lancelotti, L. III, Tit. XIV, § 11.

(3) Poderia talvez invocar-se um canon de Graciano (caus. 33, qu. 5, c. 17) que transcreve apenas certo passo de S. Agostinho, de comentário ao Antigo Testamento. Diz-se aí que a mulher «nec docere enim potest, nec testis esse, neque fidem dare, nec iudicare».

Ora, primeiro, Santo Agostinho comentava nessa passagem o Antigo Testamento, não o Novo;

segundo, caso se referisse absolutamente ao seu tempo, reportava-se ao direito existente então, que não era ainda o Canónico, tanto mais que a frase transcrita é incidental: a ideia fundamental do comentário é que a mulher está sujeita à autoridade do marido;

5.º *A doutrina católica do casamento e a mulher.* — De como a doutrina cristã honrava o casamento, logo a mulher, não cabe aqui demonstração completa, mas basta indicar que não só ela afirmava a santidade em si do casamento (antes mesmo de o considerar como sacramento), mas com o elevar à dignidade de sacramento — «grande sacramento», lhe chamou S. Paulo—elevou-o ao máximo, pois ele representa a união de Cristo e da Igreja.

1. Quanto a que o Cristianismo «julgava o casamento um estado *inferior* e colocava a maternidade abaixo da esterilidade», é uma afirmação infundada (que já fizera primeiro outro professor) ⁽¹⁾, pois o Cristianismo honra a maternidade, profliga a este-

terceiro, o facto de Graciano transcrever aquela passagem não quer dizer que a perfilhe, sabido o seu sistema de reunir os textos real ou aparentemente contraditórios;

quarto, a existência de lugares no Direito Canónico, em que se fazem expressas referências ao seu testemunho admitido em juízo.

(1) Dr. Eusébio Tamagnini, *Psychologia feminina*, pág. 74.

rilidade, e ensina a santidade natural do matrimónio.

Honra a maternidade: não admite à comunhão dos sacramentos os cônjuges egoístas que, esquecendo a função dos pais é *crescerem e multiplicarem-se*, praticam por processos pecaminosos a esterilização voluntária; pede para as novas esposas, nas orações litúrgicas, o privilégio da fecundidade; e, como se a glória da Virgem Santíssima ficasse incompleta sem o título da maternidade, recorda-lhe nos seus ofícios a «ínclita honra» de Mãe de Deus ⁽¹⁾.

Sempre *profligou a esterilidade voluntária*, quer dentro do casamento, quer sob a forma de celibato libertino, como horrível pecado. A lei do Cristianismo é uma lei de sacrifício: como poderia elevar acima da

(1) Veja-se, por exemplo, no Breviário, o belo ofício que a Igreja consagra às *não-virgens*, onde a *mulher forte* é louvada em termos da mais alta poesia; no Missal, a *missa de casamento*, tão tocante, onde se pede, entre outras alusões à fecundidade, que sejam os filhos à roda da mãe «como os rebentos das oliveiras»; no ofício da *Maternidade de Nossa Senhora*, o elogio da sua maternidade:

*Ad inclytum Matris decus
Te Rex supremus edidit.*

maternidade a esterilidade, se esta é geralmente o produto do egoísmo? ⁽¹⁾—Não é a *esterilidade* mas a *virgindade* que o Cristianismo coloca acima do casamento. Nem se diga que é a mesma coisa, pois como dizia S. João Crisóstomo: «como te podes chamar virgem, tu que és impura?... Não contraíste matrimónio? Mas isso não é a virgindade» ⁽²⁾. Pelo contrário, no sentido cristão, a virgindade opõe-se à esterilidade, como o sacrifício máximo, pela perfeição do amor, à perfeição do egoísmo, tanto que em linguagem mística se dá às virgens o nome de *esposas*.

Não se conclui daqui que seja o casamento reputado um *estado inferior*. A inferioridade do casamento, em comparação com a virgindade, é toda relativa, quer dizer: com ser santo o casamento, a virgindade todavia é mais santa; «o casamento e a virgindade diferem entre si, consoante diz S. Jerónimo, como o bem e o melhor» ⁽³⁾; com a velha

⁽¹⁾ Clemente Alexandrino declara expressamente (P. G., 8, col. 1171) que aqueles que adoptaram o celibato por causa do prazer não podem ser amigos de Deus.

⁽²⁾ P. G., 48, col. 539.

⁽³⁾ P. L., 22, col. 496 e 498. S. Jerónimo desen-

gramática, que ensina que *melhor* é comparativo de *bom*, os Padres, afirmando que a virgindade é um estado mais perfeito, supõem a perfeição do casamento. E até em certo sentido o casamento é superior, — enquanto se entra neste estado por um sacramento, o que não sucede na virgindade ⁽¹⁾. — Ainda

volve abundantemente este pensamento (*ibid.*, col. 495) — *Não é condenar o casamento, exaltar a virgindade. Ninguém compara o bem com o mal... Não desconhecemos que o casamento é digno de louvor, e imaculado o leito nupcial. Também nós lemos o primeiro mandamento de Deus: Crescei e multiplicai-vos e enchei a terra. Mas, com aceitar a casamento, preferimos-lhe a virgindade, que do casamento nasce. Porventura a prata deixará de ser prata, se dissermos que é mais precioso que ela o ouro?... Dize-me, quem assim fala condena o casamento?*

S. João Crisóstomo exprime-se assim (P. G., 48, col. 539): *Com pensar que a virgindade é muito mais excelente que o matrimónio, nem por isso se segue que tenha o casamento por um mal. Muito pelo contrário, até o louvo e calorosamente.*

E S. Agostinho (P. L., 40, c. 379). *São dois bens, um dos quais é melhor que o outro.*

(¹) Vários pregadores da Idade Média falam mesmo da ordem do matrimónio. Baste citar, entre outros, Bertoldo de Ratisbona, do século XIII, que se exprime assim: — *Deus santificou o santo matrimónio mais do que qualquer outra ordem: mais do que*

a superioridade relativa da virgindade carece de explicação. Rigorosamente, não há estado de imperfeição adentro do Cristianismo. O que há é estado *comum* e estado *de perfeição*, se se quizer. Mas quando se diz estado de perfeição, não se quer dizer que tal estado seja *a perfeição*: a perfeição consiste na *caridade*, ou amor de Deus e do próximo. E esta pode ser atingida no casamento ou fora dele. Não é mais santo o religioso que o casado, só porque é religioso: o mais santo dos dois é o que tiver mais caridade. Simplesmente o religioso está posto em condições de mais facilmente chegar a possuí-la. É neste sentido que se chama ao estado religioso (o que vale o mesmo para o estado de virgindade) estado de perfeição—não porque ele seja de per si só a perfeição, mas porque o homem nele constituído se obriga por voto a tender

os frades descalços, que os frades pregadores, ou os frades negros. Há um ponto em que estes não podem comparar-se ao sagrado matrimónio: é que se não pode passar sem esta ordem. Foi Deus que o ordenou, enquanto que para as outras as aconselhou simplesmente. Cit., com outros exemplos, por Denifle, Luther et le Luthéranisme, t. II, págs. 72 e segs.

para a perfeição da caridade, por meio da prática dos conselhos evangélicos.

2. A partir do iv século, são precisamente heréticos (o contrário do que se afirma) que condenam a santidade perfeita do casamento, a qual é defendida obstinadamente pelos Padres!

São *heréticos que condenam a santidade do casamento*: — nos séculos iv e v, a poderosa heresia dos maniqueus, que durante algum tempo logrou seduzir um espírito como o de Santo Agostinho; no século vi, os priscilianistas; no século vii os paulicianos; no século x e xi os bogomitas; nos séculos xii e xiii os cátaros... Segundo a concepção dualista do mundo, destes heréticos, o mal é um princípio eterno, e o mundo com toda a sua esplendorosa magnificência é obra dele; o homem, quanto ao corpo, perpetua o princípio mau, do qual aquele é produto, estando a alma imortal prisioneira dele como num cárcere imundo; consequentemente, o casamento, que propaga o império do mal na conservação da matéria essencialmente má, é considerado impuro.

Contra estas doutrinas heréticas, a Igreja defendeu sempre a santidade do casamento.

Os padres escreveram tratados a refutá-las, e, ainda que aconselhem como melhor a vida religiosa, ensinam formalmente a honestidade e a bondade do matrimónio, às vezes em termos eloquentes, como estes de Santo Agostinho: «o Senhor, aceitando o convite para assistir às bodas (de Caná), teve em vista confirmar que era ele próprio o autor do casamento, porquanto havia de aparecer mais tarde quem o condenasse, sob fundamento de que era mau e o diabo o seu autor» ⁽¹⁾... A própria arqueologia na sua

(¹) P. L., 35, col. 1458. E S. Agostinho continua logo adiante:—*Quem é que dentre nós nega que a mulher fora pelo próprio Deus, criador de todos os bens, adaptada em ordem à sua função de mãe?... São simultâneamente dignos de louvor o casamento e a virgindade... O casamento é bom.*

S. Jerónimo reivindica igualmente a santidade do casamento, contra os herejes (P. L., 22, col. 496): *Nós outros não condenamos o casamento, como os sequazes de Marcião e Maniqueu, nem pensamos com os partidários de Taciano que todas as relações sexuais sejam ilícitas... Louvo o casamento, que me gera as virgens: colho a rosa dentre os espinhos, da terra o oiro, a pérola do seio da concha... Se a virgindade fosse imperada, é como se deixasse de existir o casamento; ora, seria duríssimo impor uma obrigação contra a natureza, obrigar os homens à vida dos anjos, e em certo modo condenar o que foi estabelecido... Desvaneçam-se*

linguagem figurada exprime concordemente o comum sentimento cristão, como o monumento funerário do quarto século encontrado em Albano, no qual Cristo em pessoa impõe aos esposos a coroa nupcial. Toda a teologia *escolástica*, sem exclusão de um único autor de vulto, proclama a legitimidade, a bondade, a dignidade e a santidade do matrimónio. A liturgia católica, como riquíssima expressão que é do dogma e pensamento cristão, celebra, com tocante culto, a «santa união do matrimónio», na *missa*, que lhe dedica. E Leão XIII, como doutor universal, mais uma vez recordou, na *Encíclica Arcanum*, a doutrina católica da santidade do casamento.

Houve também no século IV heresiarcas, Joviniano e Vigilâncio, que, segundo refere

as mulheres casadas com virem a seguir em honra logo depois das virgens. Crescei e multiplicai-vos e enchei a terra. Cresça, pois, e multiplique-se aquilo a que compete encher a terra... Não condeno, digamos uma, três, oito vezes.

S. João Crisóstomo diz o mesmo contra eles, num capítulo que tem como tese: *Matrimonii detestationem satanicae immanitatis esse — Nem Marcião, nem Valentim, nem Maniqueu souberam manter a justa medida. Pela boca deles não falava Cristo... mas sim o inimigo mortal, pai da mentira* (P. G., 48, 540 (536)).

S. Agostinho, diziam: «os católicos seguiam a doutrina dos maniqueus (que condenava o matrimónio), com preferirem ao casamento a santa virgindade» ⁽¹⁾. Pelo contrário, eles entendiam que se não devia antepor o estado de virgindade ao estado conjugal, e até o condenavam. Rigorosamente, estes herejes não exalçavam o casamento, deprimiam a virgindade. S. Agostinho e sobretudo S. Jerónimo combateram-nos especialmente ⁽²⁾—estabelecendo que a doutrina católica, a qual ensina que o casamento é bom, ainda que a virgindade seja melhor, fica a igual distância da de Maniqueu, que condena o casamento, como da de Joviniano, que condena a virgindade.

3. Sobre a *instituição primitiva* do casamento, não é exacto que seja doutrina geral dos Padres que o casamento é uma consequência do pecado original, e que, sem este, as coisas se passariam de outra forma...

⁽¹⁾ P. L., 44, col. 458. Cf. S. Jerónimo, P. L., 23, col. 224 (mais desenvolvidamente).

⁽²⁾ S. Agost. II, De Nuptiis et concupiscentia, cap. 23 — (P. L. 44, Ad. I: col. 413); S. Jeron. Jovinianum — P. L. 23, col. 221; Contra Vigilantium (23, col. 354).

O casamento não é uma consequência do pecado original. — A doutrina *unânime* dos Padres é que Deus o instituíra no paraíso, consoante o claro texto do *Gênesis*, 1, 27, 28: *e criou-os macho e fêmea, e abençoou-os, e disse-lhes: crescei e multiplicai-vos, e enchei a terra*, texto recordado por Cristo no Evangelho ⁽¹⁾ para restaurar o casamento na sua prístima unidade e indissolubilidade. Precedendo a sua primitiva instituição historicamente a queda dos primiparentes do género humano, como pode ser, a menos que o efeito seja anterior à causa, uma consequência? ⁽²⁾ —

Quanto à forma por que Deus providenciaria à conservação da espécie, se não fosse o pecado original, já estava... providenciado, pois de todo o princípio Deus criara o homem *macho e fêmea*, na lingua-

⁽¹⁾ Mt., XIX, 4, 5.

⁽²⁾ Veja-se, por exemplo, o maior doutor da Igreja, S. Agostinho em vários lugares da sua obra (P. L., 40, col. 768; 44, col. 1733; 40, col. 777) — *Deus é que instituiu nos primeiros homens o casamento e abençoou-o. Por isso S. Paulo disse: o casamento é em todos digno de louvor e o leito nupcial é imaculado... O autor do casamento é Deus... O casamento foi divinamente instituído e abençoado.*

gem da Escritura. S. Agostinho, por exemplo, formalmente ensina que a forma seria a... mesma, a menos a concupiscência ⁽¹⁾.

O que é uma consequência do pecado original é a concupiscência, não o casamento. Em linguagem cristã, por concupiscência entende-se o movimento desordenado da sensibilidade. O casamento não foi afectado por ela na sua essência ⁽²⁾.

4. A Igreja católica não perfilha sobre a *significação e fins do sacramento* a dou-

(¹) P. L., 44, col. 458. Eis as suas textuais palavras: — In paradiso autem si peccatum non praecessisset, non esset quidem sine utriusque sexus commixtione generatio, sed esset sine confusione commixtio. Esset quippe in coeundo tranquilla membrorum obedientia, non pudenda carnis concupiscentia.

S. Tomás de Aquino defende a mesma doutrina (*Summa*, 1.^a, qu. 98, art. 2): — In statu innocentiae consummatum fuisset generationis opus non virtute divina, sed per coitum conjunctione maris et feminae, sed nulla in actu illo adfuisse immorderata concupiscentia.

(²) Consulte-se por exemplo S. Agostinho (P. L., 44, col. 458): O casamento é um bem, por meio do qual nasce o homem, segundo as leis naturais. Igualmente é bom o fruto do casamento. É mau, porém, o pecado em que nasce todo o homem.

trina que se lhe atribui, e sempre ensinou diversa.

Não «elevou o casamento à dignidade dum sacramento unicamente para corrigir o que ele tem de impuro e mau», provado como fica que o casamento, mesmo considerado em si, independentemente da dignidade sacramental, é bom e santo. O sacramento trouxe-lhe apenas novo princípio de santidade, elevando ao máximo grau o que ele já tinha; nem teològicamente é possível que passasse, pelo sacramento, a santo e louvável o que sem ele era mau em si. A doutrina dos sacramentos foi definida pelo concílio de Trento, — e nem aí nem na tradição anterior se encontra com que justificar aquele erróneo modo de ver, mas sim o ensino contrário ⁽¹⁾.

(1) Leia-se qualquer manual de *teologia moral*, por exemplo o de Desmedt, *De Sponsalibus et matrimonio*, Art. I, pág. 40, onde cabalmente se faz a demonstração de que: «O matrimónio considerado em si, feita abstracção do Sacramento, é não só honesto, mas distingue-o uma autêntica dignidade».

A demonstração, que é feita com os documentos da mais autêntica tradição eclesiástica, conclui assim: «Por tudo o que precede, se prova a admirável dignidade do casamento, considerado *in se* ou como fun-

Nem «o sacramento é admitido como um *remedium*». Os teólogos empregam realmente esta expressão, mas relativamente ao casamento e em sentido mui diferente. O que eles ensinam é o seguinte: — no princípio, quando o pecado ainda não corrompera a nossa natureza, criada no estado de graça e santidade, Deus instituíra o casamento, ordenando-o à multiplicação humana (donde a sua primeira dignidade, pois é ontológica e historicamente independente do pecado original): como, porém, os primeiros pais tivessem, depois, pecado, e a natureza humana decaísse, enfermado-a a desordem da concupiscência, o casamento, no estado presente de natureza lapsa, passou a ter, além da sua função intrínseca ou fim primário de propagação da espécie, uma função secundária de sedativo (*remedium*) da concupiscência, que os teólogos chamam fim secundário ⁽¹⁾.

ção natural. Mas se, além disto, se atende a que é um sacramento da nova Lei, muito especialmente cresce o seu mérito e peculiar dignidade: o Salvador maximizou o princípio de santidade, que há no casamento, com o elevar à dignidade de sacramento...»

(¹) Esta função, como secundária e acidental fica subordinada à outra. É até questão debatida nas

5. A Igreja *proibiu* efectivamente o casamento aos clérigos, — não porque o condenasse por mau, mas porque, embora bom, a continência é ainda melhor. Havendo um estado de perfeição, justo era que a ele obrigasse os que chamava a serem «o sal da terra e a luz do mundo». Também no estado de casamento poderiam atingir a perfeição, mas maiores eram as dificuldades, por «o homem nele constituído estar gravemente enredado nos negócios e cuidados seculares», como diz Tomás de Aquino (¹).

6. Quanto às *segundas núpcias* por morte dum dos cônjuges, que pode não ser já o... primeiro, se bem que se não proíbam, o tratá-las com desfavor representa, além de protecção à prole havida das primeiras, singular sentido de delicadeza moral, pro-

escolas se é *licito* o matrimónio, tendo exclusivamente em vista satisfazer a concupiscência. A negativa, ainda que se não considere a opinião mais provável, tem por si o voto do grande oráculo da Igreja, S. Tomás de Aquino (Supp., qu. 49, a. 5.).

(¹) *Opusc. de perfect. vitae spiritualis*. Conf. *Summa*, 2, 2, q. 152 a. 4.

longando a fidelidade e o amor apesar da morte.

Na indissolubilidade do matrimónio vemos nós antes um factor de enobrecimento humano, enquanto a relação moral que une os esposos não pode ficar à mercê dos caprichos do prazer, visto como liga não só os corpos mas as almas. Não é aqui o lugar de mostrar como a sociologia, fundando-se sòmente em considerações de *interesse social*, condena o divórcio como a teologia...

7. No que respeita ao *uso do matrimónio*, nem os intérpretes do direito canónico partiram daquele princípio de que «o casamento é um mal necessário», pois o consideravam como um bem, nem chegaram às conclusões apontadas, visto como admitiam por fim secundário do casamento a função de *remedium concupiscenciae*, contanto que esta se não opusesse formalmente ao fim primário, e portanto consideravam legítimo o que esta concessão comporta... O que todos reprovam como ilícito é quanto se oponha ou desvie dos fins do casamento. Mas acaso ganhou ou ganhará algum dia a dignidade da mulher com se rebaixar a mero instrumento de prazer?...

A reabilitação cristã da mulher.—A influência do Cristianismo na reabilitação da mulher europeia parece-nos inegável, não compreendendo como se possa fundadamente contestar.

Quase todos os historiadores e sociólogos a reconheceram. Que outras condições, sobretudo de ordem social, a tenham favorecido, é possível, ainda que não uniformemente aceite; mas tendo o Cristianismo constituído a alma da alma da Europa vai em vinte séculos, como pode criteriosamente negar-se a influência da sua doutrina, se ela trazia o penhor da reabilitação feminina, e foi o «pensamento de que se *vivia* então», como disse Carlyle?

O Cristianismo reabilitava-a com efeito por um tríplice processo: — pela criação de um ideal, pelo dom de uma herança e pela investidura de uma missão ⁽¹⁾.

I.º *Criação de um ideal.*—O qual ideal tem três nomes: virgem, esposa e mãe, que todos se reúnem glorificados no modelo incomparável, a Virgem-Mãe de Deus.

VIRGEM — ou seja, pelo seu heróico idea-

(1) Castellein, *Droit naturel*, Paris, 1903, pág. 528.

lismo, a radical reacção contra o peso ancestral da carne corrompida; por este ideal, o corpo é apenas o vaso de cristal transparente e puro, dentro do qual a assucena da alma feminina abre em flores de caridade, humildade e sacrifício, pois no seu sentido cristão não é o abotoamento egoísta e orgulhoso da alma sobre si mesma, mas no amor de Deus a renúncia total de si para se dar a... todos; sobrepuja portanto, como alguma coisa de novo, o ideal antigo da vestal, que S. João Crisóstomo chamou, em comparação com as virgens cristãs, a «população do pudor».

ESPOSA. — Herculano escreveu que o casamento cristão «une duas almas como dois fragmentos de um todo que Deus separou ao lançá-los à terra»; pertence à esposa ser, na submissão, na humildade e na ternura, o centro de afeições da família.

MÃE. — À solicitude maternal do instinto, a fé cristã veio acrescentar, com a noção do valor da alma remida com o sangue de Jesus, uma responsabilidade nova, a da salvação dos filhos; — donde a importância da educação, e os milagres da dedicação materna, que fizeram exclamar ao retórico pagão Libânio, diante da virtude da

mãe do seu discípulo S. João Crisóstomo: «como são admiráveis as mulheres cristãs»!

Este ideal de perfeição tem por modelo a Mãe de Deus, que foi «cheia de graça», — depois de Deus o mais perfeito dos seres. Os cristãos veneraram como rainha da terra e do céu, acima de todas as criaturas, a Mulher que hoje a Igreja ainda aclama como sendo a «honra do nosso povo». É ela, diz S. Bernardo ⁽¹⁾, «que levantará o opróbrio da mãe (Eva)», e assim o beato Suso ⁽²⁾ pode acrescentar justamente que «a honra da mulher celeste passou para a mulher terrestre».

É um ideal sublime de santidade, o do Cristianismo. Não distingue entre o homem e a mulher, fundando assim a igualdade no dever. Pondo-o tão alto, reconhecia à mulher todos os heroísmos, que repugnam ao sensualismo pagão, além do mais, como impossíveis. É evidente que é tanto mais nobre um ser quanto mais alto o seu destino. Porque nunca nenhuma doutrina exigiu tanto da virtude da mulher, nenhuma assim a real-

(¹) P. L., 183, col. 62.

(²) Cit. em — Denifle, *Luther et le Luthérisme*, 1911, t. II, pág. 105.

cou perante a sua própria consciência e a do homem.

Se se quer surpreender o sentimento que tinha a mulher cristã da sua dignidade, leiam-se por exemplo as actas do martírio dos primeiros tempos — e reconhecer-se-á, na inquebrantável altivez das suas respostas, toda a profundidade da revolução interior que o Cristianismo realizara, como Renan vira no caso da admirável escrava Blandina ⁽¹⁾.

Note-se ainda, o Cristianismo não era uma filosofia, e portanto uma elegante atitude intelectual, sem alcance na conduta humana, mas sim uma religião, quer

(¹) *Marc Aurèle*, 1895, pág. 312.—Eis um trecho, por exemplo, do interrogatório de Santa Cecília: «Qual é o vosso nome? — Cecília. — De que condição sois? — De nascimento livre, de família nobre, de raça senatorial. — Sobre a vossa religião é que vos interrogo. — (Nesse caso) o vosso interrogatório foi inãbilmente conduzido, se com uma única pergunta pretendíeis obter duas respostas. — Que vos dá atrevimento para falardes assim? — Uma boa consciência e uma fé sincera». (De Rossi, *Roma soterrânea*, t. II, pág. xxxv).—Compare-se com as respostas de Febrônia e de Agata (nos *Acta Sanctorum*, respectivamente Junho, t. v, pág. 19; e Fevereiro, t. I, pág. 621).

dizer, uma vida, consequentemente afectando as raízes mais íntimas das nossas ideias, sentimentos e acções. Mais do que «o pensamento», segundo a expressão de Carlyle, o Cristianismo era a fé de que se vivia então; logo, se o seu ideal era elevado, à medida que melhor era vivido, mais elevava a mulher, e destruía no coração do homem a raiz de velhos preconceitos.

Este ideal, enquanto ideal, era a afirmação da dignidade e nobreza da mulher; mas, quando realizado, gerava na alma do homem a admiração, e a admiração o respeito. Como disse certa mulher de talento, «uma alma que se eleva, eleva o mundo».

O espectáculo das virtudes heróicas da gentil e patricia Santa Cecília, que uma relação do tempo diz «bem nascida, bem criada e bem casada», inspirava tal respeito a quantos a tratavam, que seu próprio pai, embora pagão, não a tratava senão por *domina*.

2.º *Dom duma herança.* — Ou seja a revelação da sua dignidade, a proclamação da sua igualdade moral em relação ao homem, e a concessão de bênçãos especiais.

O Cristianismo revelou-lhe a *dignidade*: — no sistema dos seus dogmas, que

sem distinguir entre sexos, a elevava, pelo ministério da Redenção e economia dos sacramentos, a uma nobreza e destino sobrenatural; pois, como disse S. Tomás de Aquino, «o Filho unigénito de Deus, querendo admitir-nos à participação da sua divindade, assumiu a natureza humana, para, feito ele homem, fazer dos homens deuses» ⁽¹⁾; — e na vocação da sua moral, que, sendo a mais elevada e pura, reconhecia a inteira capacidade da mulher para o bem (no mesmo pé que ao homem, pois era a mesma para ambos), além de indirectamente a redimir pela virtude; nos termos que Renan indicou, notando que a «atitude modesta que a Igreja impôs sempre às mulheres foi a causa do seu enobrecimento» ⁽²⁾.

Proclamou a *igualdade* moral dos sexos, fundando-a na identidade de destino e na unidade do dever. Como S. Jerónimo dizia, com a consciência dum direito novo, «entre nós, o que é proibido à mulher é igualmente proibido ao homem» ⁽³⁾.

(1) No *Breviário Romano*, in *Festo Corporis Christi*, lect. iv.

(2) *Marc-Aurèle*, 1895, pág. 116.

(3) P. L., 22, col. 691.

A desigualdade antiga (ainda não de todo desaparecida nos nossos costumes e legislação), acrescenta com certa ironia outro Padre, «tem uma causa: é que foi feita pelos homens a lei que a estabeleceu, e em consequência contra as mulheres» (¹).

Mas na Nova Lei não foi assim: — os deveres são comuns aos dois sexos: o adultério é igualmente condenado no marido e na mulher; a lei do casamento pesa semelhantemente sobre os dois cônjuges, não podendo o homem repudiar a esposa por um crime que a lei antiga lhe não tomava a ele. — Igualdade no dever; porém, sujeição na hierarquia. S. Paulo quer que o homem seja o chefe de sua mulher, temperando aliás a sua autoridade pelo amor.

Honrou a mulher com bênçãos especiais. Além do culto particular a *Nossa Senhora*, como lhe chamava piedosamente o poeta António Nobre, a mulher tem no Evangelho um lugar eminente, nomeadamente na Paixão, em que a sua fidelidade foi mais constante que a dos discípulos. Porque foi maior o seu amor, mereceu que primeiro que aos

(¹) P. G., 36, c. 290.

homens também lhe apparecesse o Senhor res-suscitado.

3.º *Investidura duma missão.* — Esta missão nasce das inspirações da caridade no exercício exterior da virtude, e exerce-se no lar, na Igreja e na sociedade: — no *lar*, onde a sua acção, com se não ver, deve estar sempre presente como a providência, que não adormece, da virtude dos outros: como esposa, sendo a consolação e a força que ampara a do marido, e como mãe tendo por obrigação formar nos seus joelhos a virtude do homem, pois, como escreveu Ruskin, «a couraça do homem não fica bem afivelada senão quando o foi por uma mão de mulher»; e de tal sorte que, competindo-lhe a educação, pertence-lhe o maior poder de salvação, ou no dizer do nosso D. António da Costa «governa o mundo sem que ele o perceba»; — na *Igreja*, que lhe tem dado desde todo o princípio parte nos trabalhos do apostolado (com exclusão do sacerdócio), como pela instituição das diaconisas nos primeiros séculos, hoje substituídas pelos exércitos das virgens cristãs, e onde tantas vezes ela tem sido o instrumento preferido de missões providenciais na vida da Igreja; como, entre outros, no

caso de Santa Catarina de Sena a recondução a Roma do papado, no de Santa Margarida Maria a devoção ao Coração de Jesus, de Joana d'Arc a libertação da França, de Bernardette as aparições de Lourdes... a ponto que já os pagãos censuravam ao Cristianismo o ocupar-se das mulheres, segundo se vê da resposta de Origenes a Celso;—na *sociedade*, onde todas as formas da caridade se abriram ao seu zelo, pois, como o Cristianismo lho recorda no seu constante apelo e um poeta cantou, os seus dedos foram feitos para tocar a alma.

...doigt de femme
doigt fait pour toucher l'ame.

De certo que não é novo o coração da mulher, e portanto todas as suas inspirações de virtude e sacrifício; mas nunca ele se revelou tão generoso e ardente e múltiplo e constante, como depois do Cristianismo e pelo Cristianismo. Nas lutas heróicas pelo apostolado cristão, no exercício da caridade, no ensino e na educação, em toda a parte ela aparece — fiel a Nosso Jesus Cristo, e imitando-O.

A hipótese da influência germânica na reabilitação da mulher. — «É das florestas virgens da Germania e não das doutrinas místicas do Cristianismo, dizia o Professor já citado, que derivou o sentimento nobre e delicado do respeito pela mulher, e que depois de ter inspirado o heroísmo cavalleiresco da Idade Média, veio a constituir um dos traços característicos da civilização moderna» ⁽¹⁾.

Porém, já Guizot, nas célebres lições sobre a *Civilização na Europa*, apodara de «quimera» esse germânico culto de respeito e veneração pela mulher, fundado em que «entre as narrações de muitos observadores de povos selvagens e primitivos encontram-se frases semelhantes às de Tácito, sentimentos e casos análogos aos dos antigos germanos; não havia ali nada que fosse primitivo ou próprio duma determinada raça».

Carecem efectivamente de ser devidamente ponderadas as palavras do conciso escritor romano, pois não têm o alcance que se lhe quer attribuir; porquanto:

I. são insuficientes como fonte de

⁽¹⁾ Doutor Marnoco e Sousa, *Hist. das instit. do direito rom., penins. e port.*, pág. 185.

conhecimento dos sentimentos e costumes germânicos, já pela sua incisiva mas rápida concisão, já pela falta em que estamos de outras fontes com as quais pudéssemos confrontar seguramente as breves indicações de Tácito;

2. além de insuficientes, são muito suspeitas de tendenciosas, dada a intenção moralizadora de Tácito, que opõe à corrupção romana os costumes germânicos, idealizando-os excessivamente (como de certo passo relativo ao casamento nota H. Goelzer na sua edição escolar da *Germania*) ⁽¹⁾, pois «lá, acentua com intenção o grande escritor, ninguém leva os vícios a rir, nem tão-pouco se diz de bom tom corromper e deixar-se corromper» ⁽²⁾.

3. O que Tácito nos diz é o seguinte, a propósito de as mulheres tomarem parte na guerra: «Até chegam a crer que há nas mulheres alguma coisa de santo e profético, e nem desprezam seus conselhos, nem desatendem a seus prognósticos. No tempo de Vespasiano, vimos Veleda durante muito

⁽¹⁾ Hachette, 1914, 7.^a ed., pág. 26, n.º 7.

⁽²⁾ *Germania*, XIX; ed. cit., pág. 27.

tempo tida por quase toda a gente por deusa. Mas já anteriormente Albruna e outras muitas antes dela foram veneradas...» ⁽¹⁾. Esta passagem indevidamente se tem generalizado aos costumes domésticos, quando se deve entender como relativas apenas a *certas* mulheres, havidas como profetizas. Já o final da frase parece não deixar dúvidas; mas, comparando com a outra passagem das *Histórias* do mesmo autor, acima citada em nota (sem falar em costumes contrários seguramente conhecidos dos germanos) não pode restar dúvidas da aplicação exclusiva daquelas palavras — todo o fundamento do culto germânico da mulher — não à mulher germânica, mas apenas a algumas mulheres, as profetizas.

Que há aí de novo, que não houvesse ou tivesse havido na Grécia e em Roma? Acaso em Atenas não se dava grande importância às sacerdotizas de Ceres, e em Roma

(1) *Germania*, VIII. Confronte-se com outro lugar do mesmo Tácito. nas *Hist.* IV, 61, em que voltando a falar de Veleda, diz: «vetere apud Germanos more, quo plerasque feminarum fatidicas et augescente superstitione arbitrantur deas» — por onde se vê que este culto era atribuído apenas a certas mulheres consideradas como adivinhas.

às vestais, tomando parte nas festas em lugar de honra? Porventura as pitonissas e as sibilas não eram consultadas sobre os negócios públicos, e não se tinham por inspirados os seus oráculos?

4. Outros usos e costumes certos dos germanos contradizem o sentimento de alta estimação da mulher, como a instituição do *mundium*, a pena que se infligia à mulher adúltera, a lei do trabalho que só obrigava as mulheres (e crianças e velhos), e a existência da poligamia:—o *mundium*, ou poder doméstico correspondente à *manus* romana, se bem que de natureza diferente, pelo qual a mulher ficava sempre numa situação de inferioridade em relação ao pai ou ao marido, o qual no estilo simbólico do casamento a comprava, (ainda que não fosse considerada como escrava, pois, além de que a organização militar da família a protegia, tinha um património e era admitida na herança por morte do marido);—a pena infligida ao crime de adultério da mulher, que não do homem, (pena que consistia em o marido passeá-la pela aldeia, nua e com os cabelos rapados, açoitando-a) se revela certa austeridade de costumes, não depõe muito a favor desse «sentimento nobre e delicado de respeito pela mulher», e até denuncia

antes, enquanto o adultério do homem fica impune, a inferioridade moral da mulher; — o trabalho da casa e dos campos, impendendo exclusivamente sobre a mulher, e os inválidos para a guerra, ao passo que os homens gastavam o tempo, que lhes sobrava da guerra e da caça, a comer e a dormir na mais preguiçosa ociosidade, explica-se fàcilmente pela organização social, mas ao mesmo tempo explica que a situação da mulher (tanto mais que ela os acompanhava nos perigos e asares da guerra) não era tão elevada nem assaz poética; — a poligamia, enfim, ainda que não vulgar, existia o bastante, («como título de nobreza» embora, segundo Tácito), para contraditar a «espécie de adoração» que alguns querem os germanos tributariam à mulher.

5. A história posterior dos germanos não confirma aquela visão poética da condição da mulher, pois cedo a corrupção entrou na nação germânica, sendo a mulher oprimida sob as formas diversas do repúdio, do incesto, do rapto e da poligamia. Abundantemente o testemunham os monumentos do tempo, e nomeadamente o cronista dos francos, S. Gregório de Tours; e é històricamente certo que contra tais abusos a Igreja teve de lutar, no

campo legal, até ao século X, em que o direito canónico logrou impor-se como a única lei reguladora do casamento; não parecendo portanto que nos tenha vindo por via germânica a consideração excepcional da mulher europeia. Ademais, compreende-se que, transformando-se as condições sociais, por onde tornando-se os germanos, pela invasão, ricos e poderosos, ao mesmo tempo que se relaxavam os laços sociais com um meio social diferente, a poligamia devia generalizar-se, rebaixando-se em todo o sentido a situação da mulher; a poligamia em princípio era legítima e já por alguns praticada nas florestas da Germânia, e só a pobreza geral com a austeridade de costumes de povos virgens impedia que se estendesse ao comum da nação. A não ser que outra poderosa influência actuasse em sentido contrário ao que se pode chamar aquela tendência social em favor da poligamia; e esta influência foi a da Igreja.

A civilização cristã

(Considerações sobre o papel do Cristianismo na formação da alma europeia).

§ 1.º — O Cristianismo na civilização europeia



Idade Média, que Zeller chamou a «época da formação cristã da Europa», fez coincidir estes dois termos — cristianismo e civilização. Tão profundamente radicou na consciência europeia o cristianismo, que por assim dizer este se identificou com ela.

Como S. Paulo dizia perante o areópago ateniense a respeito de Deus, do cristianismo se pode dizer também que «nele vivemos, nos movemos e existimos». É a *atmosfera espiritual* de todos os povos de superior civilização; mesmo os que se formaram fora da sua influência, como o Japão, acaso podem pre-

tender que lhe ficam alheios, à medida em que se civilizam?

Se o espírito crítico ou outras razões quebraram modernamente, nas mãos de tantos, os vasos do santuário (mais por inabilidade das mãos que pelo criticismo do espírito...), nem pela tragédia da fé nós deixamos menos de viver mergulhados no ar cristão, como se continuássemos respirando espalhado no ar o perfume dum frasco, que todavia se partira. Neste sentido Renan tinha razão, escrevendo que «Jesus não poderia pertencer unicamente aos que se apelidam seus discípulos. É a honra comum a todos os que têm coração de homem. A sua glória não consiste em estar retirado da história; presta-se-lhe mais verdadeiro culto, mostrando que toda a história é incompreensível sem ele».

O cristianismo representa na constituição da alma moderna «o coração do coração», para me servir duma frase de Carlyle. Porque não foi simplesmente uma filosofia, mas uma religião, quer dizer, uma *vida*, atingiu as profundas, obscuras raízes, donde nasce toda a acção humana. Há séculos que o coração humano se alimenta dessa seiva; e, posto possa discutir-se até que ponto ela ali-

mentou as fontes mais íntimas da vida, ninguém recusará que as nossas maneiras de sentir e de pensar tenham sido profundamente afectadas.

Considerando do ponto de vista histórico este facto incalculável, Chamberlain vai mesmo até ver na aparição de Jesus Cristo o aparecimento duma «nova espécie humana». Se a coloração da pele habilitou Lineu a distinguir várias raças de homens, quanto mais não monta na classificação humana a transformação da alma numa alma nova? Sem atentar directamente contra as formas da civilização dominante, o cristianismo transformou tudo, com transformar o estado íntimo do homem, como velha cepa em que se enxertasse garfo novo. A importância desta revolução, que nem por ser interior é menos sensível, não escapou a Renan, pois viu nela justamente «o acontecimento mais notável da história do mundo».

Com Cristo, *nasceu o homem como ser moral*. No sagrado solo da Grécia florescera a arte e a filosofia, mas o grego frívolo não soube governar-se nem aceitar o governo de outros; o povo-rei (o romano) criou o direito, que vaidosamente julgou ser a própria «razão

escrita», mas na sua forte construção pôs como fundamento o sacrifício do indivíduo. Muito embora Burckhardt a atribua à Renascença, o cristianismo fez a «descoberta do homem», adquirindo desde então a humanidade uma «cultura moral», ou melhor, a inesgotável possibilidade dela, pois o reino de Deus está dentro de nós. A perfeição é interior; e todo aquele que desperte à vocação moral terá que libertar a sua personalidade das contingências do meio e da escravidão dos baixos instintos, conquistando a liberdade na intimidade da consciência, (pois o silêncio, que seja atenção às vozes da alma, é tão necessário para descobrir o mundo interior como a noite para contemplar o mundo das estrelas). O homem não é apenas, como pensavam os gregos, um microcosmos no macrocosmos, ou «pequeno universo» reflectindo pela consciência o grande; pela liberdade, semelhante a Deus, cria interiormente o seu reino (no que alarga o divino), e, superior aos outros seres, procura transformar o mundo exterior de conformidade com o ideal por ele próprio concebido.

Daqui (sem falar no valor sobrenatural que lhe acrescenta a Redenção), a *dignidade*

e o valor «incomensurável e até então nem sequer imaginado», no juízo de Chamberlain, que o cristianismo atribui ao indivíduo. A vida adquire uma gravidade trágica. Todos os homens se dividem em duas classes: a nobreza e os escravos; mas, contra o que pensava Nietzsche, foi o cristianismo que criou a verdadeira nobreza, porque lhe impôs como timbre a lei de guerra contra os instintos servis. Quem é mesmo inteiramente senhor, a ponto que tenha libertado a sua individualidade moral de todas as escravidões exteriores e interiores?

Mon Dieu! quelle guerre cruelle!

Je vois deux hommes en moi...

Esta luta recomeça sempre, fora e sobretudo dentro de nós mesmos, tanto mais brava quanto mais tomamos consciência do nosso eu, quanto melhor substituímos, com Léon Daudet, à consciência do «moi» a consciência reflexa do «soi». Mas aí! se melhor fundamos a nossa liberdade, melhor experimentamos como ela é frágil!; à elevação do ideal corresponde a desilusão da realidade... Este divórcio, aquela luta põem na alma moderna um germe de amargo sofrimento. Celebrou-se a

quase animal «alegria de viver» dos antigos; mas desde que o homem se insurgiu contra a sua própria natureza animal, tinha que ser assim: — pelo esforço (que o tornaria quase como Deus). Schiller escreveu que «o homem se tornou de discípulo perfeito da natureza num ser moral imperfeito, de instrumento feliz, num artista infeliz»; porém, essa imperfeição e infelicidade são a causa de todos os progressos humanos, pela luta que nos impõem.

A história atingiu desde então um *carácter trágico*, que lhe comunica grandeza e constitui o seu interesse. Não é já, como entre os antigos (com restrições relativas a gregos e romanos, que entram organicamente na preparação da alma moderna), a crónica das dinastias, das expedições guerreiras e das construções, mas verdadeiro drama humano.

Porque o homem traz em si o princípio de renovação, e só pela reacção contra si e o meio afirmará a sua livre personalidade, uma *lei de progresso* domina a história. O sentimento antigo de satisfação de si e do presente é inconciliável com a alma cristã. Sobre as coisas deste mundo projecta-se sempre a sombra das eternas. Quanto melhor contemplamos o ideal interior, tanto mais sentimos a

oposição do mundo exterior. Como o antílope de Guyau, cujo cérebro uma águia devora, o homem é rasgado pela dor da triste realidade humana. Os antigos adoraram felizes a natureza (em reacção contra a qual nós tomamos consciência de nós mesmos), porque se não elevaram acima dela, formando dentro de si a imagem ideal da justiça; por isso a ideia de progresso lhes foi estranha.

Não haja receios de que a civilização cristã adormeça finalmente na imobilidade das orientais ou defina em corrupção semelhante à grega e latina: a alma moderna tem dentro de si os germes da renovação, como um fruto apodrecido que conserve sãs as sementes. Chamberlain celebrou-os no que ele chamou a «conversão da vontade», ou seja este *processus* interior de natureza criadora, pelo qual o homem toma consciência da sua personalidade, libertando-se de si e do meio. Carlyle apontou-os, em magníficas palavras, na «contrição», pela qual o homem, caindo dentro de si, em vez de acusar o destino ou de se desculpar com o acaso, se *renova* pela conversão da vontade, isto é, se levanta, se purifica, se fortifica, se vivifica—detestando a culpa, o erro, a fraqueza, e qualquer ruim raiz de afeição que ainda o retenha preso ao

mal; extirpando-os do seio da alma pelo vivo arrependimento; renovando-se.

Este é, com efeito, o verdadeiro princípio de vida, não há outro — para o indivíduo como para os povos. Todo o progresso real é interior, e o progresso material será inútil ou nocivo sem aquele. Pelo esforço heróico o homem conquistar-se-á alfim a si e ao universo; mas fica escrito que nada de grande será feito sem dor. Novo Prometeu agri-lhoado, o homem esforçar-se-á sempre por se libertar, como um cativo que quer romper as cadeias, desde que Cristo o chamou à plena consciência da sua personalidade moral.

A morte do cristianismo seria, pois, a morte da nossa civilização, pois que, seca a seiva, seca a planta. Quem, todavia, profeta de má morte, poderá anunciar o seu fim? «Nenhuma revolução fará que não nos liguemos em religião à grande linha inteiektual e moral, em cujo começo brilha o nome de Jesus». Não sentimos em nós o sangue dos antepassados, e contudo «os mortos falam»: raros são os que, deixando de ser crentes, podem deixar de ser cristãos. Se bem que se tenham chamado irreligiosos aos nossos tempos, a nenhuns talvez (com excepção dos pri-

meiros) preocupou mais a questão religiosa. Baste atentar no elenco bibliográfico da erudição contemporânea.

Penso com Bourget que «a história contemporânea se explica mal, se se não compreender que ela é, sob as contingências passageiras dos acontecimentos, uma longa guerra religiosa (¹).

Para bem se apreciar quanto o cristianismo impregna ainda a alma moderna, seria preciso que pudéssemos reconstituir a alma antiga. Os que renegaram da sua alma todo o cristianismo ancestral, não retrogradaram em regra às concepções da Antiguidade, tornando-se do mesmo passo inimigos da nossa civilização?

Ocorre aqui formular a lei de Taine: — «... o Cristianismo... sob o envólucro grego, católico ou protestante, é ainda, para quatrocentos milhões de criaturas humanas, o órgão espiritual, o grande par de asas indispensáveis para levantarem o homem acima da sua vida rastejante e dos seus horizontes limitados... Sempre e em toda a parte há mil e oitocentos anos, logo que essas asas se aba-

(¹) *Pages de Critique et de Doctrine*, pág. 113.

tem ou as quebram, os costumes públicos ou privados degradam-se. Há só ele para nos reter no nosso pendor fatal, para travar o declinar insensível pelo qual incessantemente e com todo o seu peso original a nossa raça retrograda para a animalidade, e o prisco evangelho, seja qual for o seu envólucro presente, é ainda hoje o melhor auxiliar do instinto social».

Na medida em que foi obra de des-cristianização, a Renascença foi uma reconquista do paganismo—no domínio moral pela vitória do naturalismo, no domínio político pela doutrina do cesarismo. Quanto o «ideal de qualidade» tem perdido, tanto tem ganhado o «ideal de poder», consoante a nota de Ferrer. Hoje a guerra económica e social atinge pelo egoísmo e sede de prazer a aspe-reza da alma antiga. Como Renan escreveu, Jesus ficou de tal sorte «a pedra angular da humanidade», que arrancar o seu nome deste mundo seria abalá-lo até aos alicerces».

§ 2.º — A Igreja e a civilização

Mas o cristianismo històricamente não se apresenta apenas como um facto de consciência; aparece-nos incorporado numa insti-

tuição — a *Igreja*. Onnipotente e onnipresente nos séculos áureos da Idade Média, rasgada nos tempos mais modernos na sua unidade religiosa pelo protestantismo

«...do sucessor de Pedro rebellado»,

combatida pelo absolutismo na sua influência política e social, perseguida pela revolução, a Igreja é um grande facto da história, a «grande inovação» como diz Kurth, a criação seguramente mais original que separa da antiga a nossa era, e para Comte constitui «a superioridade radical da civilização moderna sobre a da antiguidade».

É desde o começo da Idade Média que a Igreja assume um papel *européu*: único poder que sobrevive à queda do Império, torna-se a depositária da civilização, conquista todos os grandes espíritos, submete os povos bárbaros vencedores à disciplina do seu governo, como a barca que, navegando, através dum dilúvio, para mundos novos, com as riquezas que puderam salvar-se (ou o mereceram) dum país desaparecido, recolhesse a bordo, no naufrágio universal, os novos obreiros da colónia a edificar.

Comte demonstrou largamente o progresso que importava a constituição dum *poder espiritual, independente do político*. Num mundo onde a força reinava, a Igreja foi o triunfo e a defensora do espírito. Reino das almas, a sua força veio-lhe precisamente de se não basear nela. A sua existência era a afirmação insólita dum pensamento livre tornado realidade, se a consideramos na lógica profunda do seu princípio, como viu Maurras.

Uma revolução incalculável se realizara, donde muitas dependeriam, com a instituição dum poder moral independente do Estado.

Dantes, não havia vida da consciência que não fosse subordinada à vida da cidade, a política ditava a lei ao espírito, o homem era absolutamente pelo corpo e pela alma o escravo do Estado; agora Estado e consciência, que se liberta, delimitam respeitosa-mente suas esferas de acção, a vida moral torna-se independente dos interesses da política, um grande poder repousando sobre a consciência exercerá sobre os espíritos, ao lado e acima do Estado, uma grande influência espiritual directora.

A Igreja é, contra o cesarismo e num regime de força material, a realização concreta desta revolução: só porque existe, afirma em face do poder público a independência da consciência; cria, organiza e defende a vida moral, com a constituir autónoma da política e definir regras eternas, um alto ideal de moralidade, a que toda a vida deve ser sujeita, inclusive a política; inaugura e estabelece o ensino moral, um sistema geral de educação, dirigindo-se a todos os povos, classes e indivíduos, cuja grande massa o paganismo desprezava — promovendo assim ao mesmo tempo a ilustração da inteligência e o progresso da consciência moral.

Por seu intermédio, entrou assim na consciência europeia um «profundo sentimento de dignidade e de elevação, até então quase desconhecido», que deve radicar-se no despertar da consciência individual, na transformação moral de toda a submissão dantes servil, no sentimento pessoal dum direito próprio (que era apenas o reverso duma lei universal obrigando a todos); formou-se uma consciência pública, ou seja o sentimento comum de deveres que são reconhecidos de todos ainda que não cumpridos, e leis que

deviam reger a vida privada e (o que mais era, porque era novo) a vida pública.

Constituindo-se como uma sociedade perfeita, a Igreja cristã «salvou o cristianismo», segundo a frase de Guizot. Historicamente (e ainda no ponto de vista dogmático), o cristianismo é a Igreja católica. Foi ela que o prègou, que resistiu à dissolução geral do fim do império romano, e que impôs o prestígio da autoridade moral num mundo em que só a força imperava, e por trás da força as paixões.

Porém, como quer que fosse, o facto histórico é este: o cristianismo informou a alma europeia através da Igreja.